
مفاهيم وقضايا إشكالية
محمود أمين العالم

مفاهيم

وقضايا إشكالية

محمود أمين العالم

فهرس

مدخل

عشر نقلات متواضعة في ملكوت التنقل[١]

النقلة الأولى

أتذكر دائمًا هذه الحكاية الصغيرة.

طائفة من الأصدقاء تزور أديبًا إنجليزيًا يقيم في لندن، فتجده محاطًا بحقائب كبيرة تؤذن برحلة طويلة بعيدة. فتسأله: إلى أين؟ ويجيب: أنا ذاهب إلى لندن.

وأتساءل: هل من الضروري أن يخرج المرء من "لندنه" ليتمكن من أن يتواجد فيها؟ أيصح إذن هذا الشكل القياسي: أنا أنتقل من أ، إذن فأنا في قلب أ"؟ نعم يصح ... لأن الألفة تعني الغفلة في أغلب الأحيان!

---

[1] نشرت هذا الموضوع بالفرنسية عام ١٩٨٣، في إطار مجموعة أخرى من الموضوعات السيكولوجية حول "النقلة" في دلالاتها وأبعادها المختلفة، ووجدته يصلح مدخلاً لمقالات هذا الكتاب، فقمت بترجمته مع إدخال بعض التعديلات.

وهل يخرج المرء من "لندنه" وهو مقيم فيها؟ نعم.. يخرج منها بالاغتراب أو بالرفض النفسي أو بالتهميش الاجتماعي، أو بالجنون أو بـــالثورة، أو بالتجــاوز العقلـــي والعـــاطفي، أو بإيداع "لندنه" الحقيقية، في قلب "لنـــدن الواقـــع"، وعلــى رغمها، وفوق أنقاضها..

أنا أتنقل إذن فأنا موجود.

أنا أتنقل إذن فأنا حر.

أنا أتنقل إذن فأنا مبدع.

أنا أتنقل إذن...

النقلة الثانية:

أتذكر: وقفة طويلة أمام حائط معتم، "كل المساجين وشهمْ للحيط". أمر قطعي ملزم! هل من سبيل لعبور هذا الحـــائط وتجاوزه؟ نعم.. سبيل واحد. إلغاؤه. كيــف؟ الــبعض فقــد الوعي، آخرون انهاروا جسمانيًّا أو نفسيًّا، وآخرون صـــنعوا نافذة، خرجوا منها إلى ذكرياتهم، إلى المتخيَّل..

التجربة ذاتها في زنزانة ضيقة، خانقة. رحلـــة الخيـــال المحرر. إلغاء الزنزانة بضوء فكرة، قصيدة، أغنية، حلـــم،

بشحذ الحواس، بمتابعة تغيرات الأيام والليالي بخطوط وكلمات محفورة تتابع، وتحصي التجدد والتغير عبر الحوائط الصماء الجامدة! ألم تفعل شهرزاد الأمر نفسه؟ فتحت في حائط شهرزاد نافذة تطل بها على عالم مختلف، وتنتقل به من الثابت إلى المتحرك، من المطلق إلى النسبي، من الأنا إلى الآخرين، من الواحد إلى المتعدد..

بهذا عرف شهريار طريقًا من طرق الحرية!

النقلة الثالثة:

على أن هناك طريقًا آخر: من المتحرك إلى الثابت، من النسبي إلى المطلق.

من المحسوس إلى المجرد كانت رحلة حي بن يقظان، ومن الجزئي إلى الكلي كانت رحلة ابن عربي، ومن الأنا وحدي إلى الأنا الكلي كانت رحلة الحلاج.

وفي كتاب "المواقف" للنفري تتوقف الحركة، ولا تتوقف النقلة. يقول النفري في موقف التقرير: وقال لي إذا خرجت عن الحرف خرجت عن الأسماء، وإذا خرجت عن الأسماء خرجت عن المسميات، وإذا خرجت عن المسميات خرجت

عن كل ما بدا، وإذا خرجت عن كل ما بدا قلت فسمعت، ودعوت فأجبت".

النقلة الرابعة:

هكذا قال النفري أيضًا في "موقف من أنت ومن أنا". فقال لي: اهرب. فقلت: إلى أين؟ فقال: قع في الظلمة. فوقعت في الظلمة فأبصرت نفسي". ألهذا فقأ أوديب عينيه؟ هل الظلمة نفي للآخر، أم هي رؤية للآخر عبر رؤية للذات أشد وضوحًا؟

النقلة الخامسة:

على أن أبا العلاء المعرى لم يفقأ عينيه بإرادته، ولم يسقط في الظلمة؛ وإنما راح في محبسيه، قام بأشجع تنقلاته ونقلاته العقلية والشعرية، وخاصة تلك التي راح يخوض بها غمرات الجحيم والفردوس.

كانت اللغة هي حبيبته بياتريس التي راح يكتشفها ويبدعها في آن. لم تكن اللغة عنده مجرد وسيلة للتواصل، بل كانت في ذاتها قيمة إبداعية، نقلة ضوئية بين المحسوس والمجرد، بين المبنى والمعنى، بين المحدود واللامحدود. ما هي

الاستعارة، إن لم تكن هذه النقلة بين الأشياء والمعاني، وبين معاني الأشياء، ومعاني المعاني؟ وكانت اللغة عند المعري سلاحًا استعاريًا للرفض، للتمرد على ما يلزم، للخروج على ما هو سائد مفروض، وولوج طريق الحقيقة والحرية والإبداع الذي توهجت معالمه في محبسيه..

النقلة السادسة:

ما أكثر ما نخلط بين الأيديولوجية والحقيقة. هل الأرض مركز الكون؟ أم الشمس؟ ما أطول المسافة الأيديولوجية وأقساها التي قطعناها للوصول إلى إجابة أقرب إلى الحقيقة. قال أرسطو: إن كل شيء يتحرك نحو مكانه" الطبيعي"، فما هو هذا" الطبيعي"؟ وما الذي جعله "طبيعيًا"؟ "الطبيعي" المزعوم علاقة ثابتة، محددة سلفًا، بمعيار ثابت، ومحدد سلفًا، كذلك المكان "الطبيعي" عند أرسطو هو الإيديولوجية السائدة في عصره. الإله الأرسطي هو المحرك لكل السماوات، ولكنه محرك لا يتحرك فكيف يحرك السماوات؟ يحركها بالعشق، تمامًا مثل عبيد المجتمع اليوناني الذين ينتقلون بالولاء والطاعة نحو أسيادهم. إنها نقلة غائبة

مشروطة بهذا "الطبيعي" المزعوم، المكان، الطبقة، السلطة، التقاليد، المطلق.

ما دام هناك مفهوم مطلق، أقنوم مطلق، قيمة مطلقة، نسق ثابت مطلق، مقدس، فليس ثمة نقلة أو تنقل.

ما دام هناك مكان "طبيعي" سلفًا، فليس ثمة حركة، ليس ثمة حرية، ليس ثمة إبداع. كل خروج عن هذا المكان "الطبيعي" يصبح مرضًا أو تمردًا. لا فرق.

أين الصحة النفسية والاجتماعية إذن؟ في التكيف مع الواقع السائد، والاسترخاء له، أم في التمرد عليه؟ في الطبيعة، أم في التاريخ؟.

في لغتنا العربية، تعني كلمة "فسق" في أصلها اللغوي "الخروج"، وتعني كلمة" التوبة" في أصلها اللغوي "العودة"؛ أي النقلة من المكان الأيديولوجي "الطبيعي" السائد، والعودة إلى المكان الأيديولوجي "الطبيعي" السائد!؛ ولهذا كان من "الطبيعي" أن تعني كلمة "الناقلة" مصيبة من مصائب الحياة!

في جميع لغات العالم نجد هذه "الدلالة/ النقلة" الأيديولوجية للعديد من الكلمات، لتطبيع النقلة وسجن

التاريخ.. ولكن ألا نقول في أدبنا العربي: سافر ففي الأسفار خمس فوائد؟ ونقول كذلك: إن العز في النقل؟

صحيح.. على أننا عندما نقول ذلك فإننا لا نعني النقلة خارج المكان "الطبيعي" السائد؛ وإنما داخل القيمة السائدة نفسها، تمامًا مثل الحج؛ إنه ليس نقلة، وإنما هو غوص في المكان الأيديولوجي المحدد وتأكيد له. ربما لهذا رفض الحلاج أن يكون الحج مقصورًا على النقلة المكانية إلى الأماكن المقدسة!

النقلة السابعة:

على أن رحلة الإسراء التي قام بها النبي محمد إلى بيت المقدس كانت نقلة حقيقية، ولو لم ينتقل من مكانه. كانت إضاءة لرؤية كونية جديدة.

وكذلك كانت هجرته المكانية من "مكة" وقطيعته معها. كانت بداية طريق إلى "مكة" الأخرى... "مكة" الحق، والعدل والطريق...

وهكذا كانت كذلك البدايات الأولى لليهودية والمسيحية ولكل ديانة، ولكل عقيدة ولكل رؤية إذا أضاءت جديدًا.

لا نقلة حقيقية بغير موت آلهة، وتحطيم أصـــنام، وبغيـــر رؤية جديدة. لا نقلة حقيقية بغير القطيعة مع محاور الإشارة المطلقة، المعرفية والعاطفية والطبقية، لا نقلة حقيقية بغيـــر التحرر من أسر الأثير الوهمي المطلق لنيـــوتن، واكتشـــاف النسبية المطلقة التي تتصاعد باستمرار نحو المطلق النسبي..

النقلة الثامنة:

على أنها ليست دعوة إلى القطيعة مع كل نقطة إشـــارة، مع كل مرجع، أو إلى الشطح بغير غاية، أو إلى السباحة في منطقة انعدام الوزن.

أو الرحلة المعلقة في الفراغ، أو الدائرة في حقول العدم.

بل هي القطيعة، الجسر، الامتداد، الاتصال، الصعود إلى ضفة، قمة، أرقى.

ولهذا فهي النقلة الحرة الواعية، وليست النقلـــة العميـــاء المفروضة، النقلة العمياء المفروضة انعدام للنقلة أو ســـقوط في النقلة الوهم، والنقلة الحقيقية هي النهاية، البداية، الغايـــة، البداية الجديدة أبدًا؛ تجديدًا للذات، وإبداعًا في الحياة.

النقلة التاسعة:

منذ بداية عصر النهضة العربية في القرن التاسع عشر وحتى اليوم، يتفاقم صراع بين تيارات ثلاثة؛ حول سؤال واحد: ما هو طريق التقدم؟

هل هو العودة إلى الماضي، إلى الينابيع الأولى، وخاصة في تراثنا الديني؟

هل هو رفض الماضي، والتبني الأعمى للمشروع الغربي؟

هل هو التوفيق بين الآخرين، والبحث عن صيغة وسطية سعيدة منهما؟ بينهما..؟

إن العودة إلى الماضي خديعة؛ لأنه ليس ثمة عودة، حتى صخرة سيزيف لم تعد أبدًا إلى موضعها الأول (الطبيعي؟!). العودة إلى الماضي هي دائمًا محاولة لإضفاء مشروعية لمشروع معين في حاضر معين؛ أي محاولة لتكريسه، وتقديسه.

ورفض الماضي والتبني الأعمى للمشروع الغربي يعني الاغتراب الجماعي وفقدان الذات، وطمس روح الإبداع والنقد والتجدد..

ومحاولة التوفيق محاولة فصامية.. دون كيشوتية، أقصى جهدها التسول في أطراف العالم، أطراف الفكر وهوامش التاريخ..

النقلة العاشرة:

في البدء كانت الكلمة، الفعل، الإبداع. في البدء كانت النقلة. في البدء كانت النقلة من المادة الميتة إلى المادة الحية، ثم كانت "النقلة، النقلات" من المادة الحية إلى المادة العاقلة، إلى المادة المبدعة، الفردية والاجتماعية والحضارية، كانت النقلة المتصلة من الطبيعة إلى التاريخ، ومن الواقع إلى القيمة، ومن المحدود إلى اللامحدود، ومن الاستتباع إلى الإبداع.

هذا هو الطريق، ليس النقلة، التضليل، ليس النقلة الدوران حول أصنام الحجارة والكلمات والذكريات والرعوس، ليس النقلة الخالية من الجذور والغايات، ليس النقلة المراوحة في

المكان، ليس النقلة الضياع، ليس النقلة التكرار والاستنساخ والجمود، ليس "النقلة/ العودة" الملفقة إلى البدايات المطلقة، ليس النقلة الكلمة بلا فعل، أو الفعل بلا كلمة.. بلا عقل أو إبداع..

وإنما النقلة البناء والتنمية، والتفتح والتجدد، والتجاوز إلى غير حد، بالإنسان وللإنسان.

***

أزمة ثقافة أم أزمة حكم ؟![٢]

في بداية قرننا هذا، وتحديدًا في يولية عام ١٩٠٣، صدرت في القاهرة رواية للمفكر الأديب فرح أنطون، بعنوان: "الدين والعلم والمال". نقول رواية تجاوزًا، أو "على سبيل التساهل"، كما يقول هو نفسه في المقدّمة. فالرواية يغلب عليها الحوار الفلسفي الاجتماعي، الذي يدور بين ممثلي مدن ثلاث؛ هي مدينة الدين، ومدينة العلم، ومدينة المال؛ وهو حوار يحتدم إلى حد الصدام الفاجع في النهاية، على أنه يحتدم أساسًا بين أرباب الأعمال من ناحية، والعملة (أي العمال) من ناحية أخرى. وبين هاتين الطبقتين يقف فريق من العلماء (أو ما يمكن أن نطلق عليهم بمصطلحاتنا الجديدة "المثقفين"). وعندما ينهض – في البداية – ممثل العمال معبرًا عن شكوى العمال من طمع أرباب الأعمال، ومطالبًا مشاركة العمال في الأرباح؛ ينهض ممثل أرباب الأعمال مفسرًا شكوى العمال بأنها نتيجة لتحريض عناصر من خارجهم، قائلاً: "إننا نحب عمالنا كما نحب أولادنا.

---

[2] نشر في قضايا فكرية، الكتاب الأول، يوليو ١٩٨٥.

كيف لا، وهم رفقاؤنا وشركاؤنا في أعمالنا؛ وإنما شكوانا من بعض الطامعين الذين يثيرون خواطرهم علينا، ويحرضـــون طبقتهم على طبقتنا، فلتفصل الحكومة العمال عـــن هـــؤلاء المحرضين، فيستتب السلام بين الجميع". وقد يكون في كلام ممثل أرباب الأعمال تعريضًا خفيًـــا بالعلمـــاء (المثقفـــين) باعتبارهم المحرضين للعمال. وهنا ينهض رجل من فريـــق العلماء، يفند هذه الحجة قائلاً: "فلو رفعت يد الذين يســـمونهم بالمحرضين، فهل يتحقق السلام الذي يحقق للعمال راحـــتهم وسعادتهم، أم يبقى سلامهم موتًا أدبيًا وماديًا، كســـلام أهـــل القبور!؟" ثم يأخذ في مهاجمة رجال الدين، متهمًا إياهم بأنهم يتزلفون للأغنياء وأصحاب الأموال، ويجارونهم فـــي كـــل شيء حتى ما يخالف مبادئهم الدينية، ويدجّلون على الشـــعب "لينشغل بالأوهام والأحلام عن مصالحه الحقيقية".

وحتى هذه اللحظة من الرواية، نستشعر تحالفًا بين العلماء (المثقفين) والعمال، وفي مواجهتهما يتحالف رجال الأعمـــال ورجال الدين. وينتهي العمال في النهاية بتقـــديم مقترحـــات واضحة حاسمة؛ هي: أن تصبح المعامل والمصانع والمتاجر والمرافق والمنافع ملكًا لجميع الأمة، وتتولى الأمة إدارتهـــا

بنفسها، وتوزع أرباحها بين أبنائها؛ أي إن الحكومة تصبح هي التاجر الوحيد الذي تنحصر في يده المتاجر والمصانع والمزارع؛ إنها دعوة كما نرى إلى الاشتراكية بحسب مفهوم فرح أنطون للاشتراكية في ذلك الوقت المبكر. وهنا لا يلبث أن يدب خلاف واختلاف بين العمال والعلماء، وبوجه خاص "العلماء المعتدلين" كما تقول الرواية، أو بتعبير آخر يتم فرز فكري طبقي بينهما، فيتقدم بعض هؤلاء العلماء بحل توفيقي بين الطرفين؛ هو زيادة أجور العمال من ناحية، وفرض ضريبة على إيراد أصحاب الأعمال من ناحية أخرى، ويتقدمون بتشريع لذلك. ويرفض العمال الاقتراح، ويشعرون أن بعض العلماء قد أخذ يتخلى عنهم. وفي الصباح يجد الناس جدران الشوارع قد امتلأت بشعارات مكتوبة بحروف غليظة، تقول: الشعب المهذب يخون الشعب المسكين". والشعب المهذب هنا هم المثقفون العلماء. ونقرأ تحت هذا الشعار منشورًا تقول بعض فقراته: "لقد خدعوكم وضحكوا عليكم، فلا تصدقوهم، ولا ترضوا باقتراحاتهم.. أيها الإخوة.. هل تعرفون الذين خانوكم؟.. خانكم أولئك الذين يسمون أنفسهم علماء معتدلين، وما دروا أن الاعتدال

لا يحصل حقًا ضائعًا. يقولون إنهم أهل العلم، وإنهم خرجوا من أحشاء الشعب؛ ولذلك يرومون خدمتـــه!؟... فـــأخبروهم بأنكم في غنى عن خدمتهم إذا كانت على هذا المثال.. وخير لنا عدوانهم. إنهم اقتدوا برؤساء الدين، ومـــالوا لأصـــحاب الأموال ترويجًا لمصالحهم، وإشباعًا لبطونهم"..

عذرًا لعدم استكمال بقية أحداث الرواية، وعذرًا كذلك عن الإطالة في عرض بعض عناصرها، ولكنها قد تكون مدخلاً طيبًا لموضوعنا، فمن هذه العناصر التي ذكرناها يمكـــن أن نستخلص بعض الدلالات:

نلاحظ أولاً أن الرواية لا تدين العلماء المثقفـــين عامـــة؛ وإنما "المعتدلين" منهم فقط، فالعمال في مناقشتهم مع أصحاب الأعمال يقولون لهم بفخر واعتزاز: "إذا كان لكم مفكـــرون وفلاسفة، فلنا نحن كذلك مفكرون وفلاسفة، ويذكرون اســـمًا من أسماء فلاسفتهم؛ هو على حد قولهم "الفيلســـوف كـــارل ماركس". وفضلاً عن هذا ففرح أنطون مؤلف الرواية هـــو مثقف ملتزم بقضايا الديمقراطية والتحرر والتقـــدم والفكـــر العلمي. وكانت مجلته "الجامعة" منذ أن صدرت عام ١٨٩٩ في مصر منبرًا ثقافيًا تنويريًا يعبر عن انعطافة علمية جديدة

في الفكر العربي الحديث. الرواية إذن لا تدين المثقفين عامة، وإنما تدين تلك الفئة منهم التي توظف ثقافتها لخدمة أصحاب السلطة والمال؛ وذلك بتمييع الصراع الاجتماعي. والرواية بهذا تعبر كذلك بشكل غير مباشر عن أن لكل طبقة مثقفيها المعبرين عن مصالحها؛ ولهذا فليست هناك ثقافة واحدة تعبر عن المجتمع ككل، وإنما هناك ثقافة تعبر عن مصالح السلطة أو الفئات الحاكمة المتسلطة، وأخرى تعبر عن جماهير الشعب. وبتعبير آخر، إن للثقافة دلالة طبقية، دون أن يتنافى هذا مع طابعها القومي العام.

على أن الرواية تكشف ثانيًا عن أن المثقف قد ينبع من أصول شعبية، ولكن ممارساته وتطلعاته قد تجعله موضوعيًا ينتسب إلى طبقة أخرى نقيضة للطبقة التي نشأ منها كما تكشف الرواية بل حياة فرح أنطون كلها؛ عن أهمية الثقافة وخطورتها في الصراع الاجتماعي. فالعمال في اليوم التالي مباشرة يوجهون منشورهم لا ضد أصحاب الأعمال مباشرة، وإنما ضد الخطر المباشر الذي يتهددهم وهو الأفكار، المقترحات، التي قدمها "العلماء المعتدلون"! فهذه الأفكار والمقترحات هي الخطر الذي ينبغي مواجهته بحسم.

والنقطة الأخيرة التي يمكن استخلاصها من هذه الرواية؛ هي أن السلطة قد تستخدم رجال الدين في تضليل الجماهير عن مصالحهم الحقيقية.

ما أكثر الدلالات الغنية الأخرى التي يمكن أن نتبينها في هذه الرواية الطليعية فكريًا وإن لم نقل فنيًا. والحق إن قيمتها ليست مجرد قيمة تاريخية متقدمة في هذه المرحلة المبكرة من تاريخ الفكر العربي الحديث، بل أكاد أقول إنها ما تزال تحتفظ بقيمتها المتقدمة فكريًا حتى اليوم. فما أشد غفلة كثير من المفكرين العرب في قراءاتهم للأوضاع الاجتماعية والثقافية الراهنة عن هذه الأفكار التي نقرؤها في هذه الرواية التي ظهرت منذ اثنين وثمانين عامًا!

الثقافة بين مواقف ثلاثة:

إن كثيرًا من المثقفين العرب عندما يعرضون للثقافة العربية الحديثة خاصة، يعرضون لها على نحو تجريدي إطلاقي خالص، ككتلة صماء واحدة متعالية فوق التاريخ ومتعالية فوق الملابسات والأوضاع الاجتماعية المختلفة. وهم بهذا إما يمجدونها جملة أو يدينونها جملة. وكلا الموقفين

يفضيان إلى أمر واحد هو الغفلة عن الحقيقة، عن التاريخ، فضلاً عن الاغتراب والعجز عن الفعل الموضوعي المؤثر.

وأكتفي بالإشارة إلى ثلاثة نماذج متعارضة:

المثال الأول؛ هو هذه الكراسات التي أصدرتها منظمة اليونسكو في السنوات الأخيرة حول الثقافة في العالم العربي؛ حيث تتناول كل كراسة بلدًا عربيًا واحدًا، وأضيف إليها الدراسة الضخمة التي صدرت عن "المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم"، تحت عنوان "التقرير النهائي والتوصيات التي خرج بها اجتماع الخبراء الحكوميون حول السياسات الثقافية في البلاد العربية". لستُ أنكر ما في هذه الكراسات، وتلك الدراسة من جهود طيبة من أجل توصيف الوضع الثقافي في البلاد العربية، ومحاولة التخطيط الشامل لمشروعات ثقافية محلية وقومية. ولكن الثقافة العربية تبدو فيها كأنما هي مجرد مشروعات متناثرة، وكيانات معلقة في فراغ، خالية من أي دلالات أو تمايزات اجتماعية؛ وهي مجرد "استمرار – على حد تعبير تقرير اجتماع الخبراء الحكوميين – لما كان مستمرًا على مر العصور من نمو وإبداع وتطور". ولكن ما هي هذه الثقافة المستمرة "في نمو

وإبداع وتطور"؟ ما دلالتها، ما وظيفتها، ما هدفها، ما إشكالياتها الراهنة؟ لا شيء غير رؤية مجردة غائمة حول ضرورة الحفاظ على ذاتيتنا الحضارية، في إطار لقاء سعيد بين الأصالة والحداثة. كيف؟ لا أحد يعرف! لا يهم! فالمهم هو أن نلوك الكلمات الكبيرة المنبعجة، وأن نستنيم إليها، وأن نستريح وترين طمأنينة مطمئنة على مسيرتنا الثقافية المظفرة، وبالتالي على أوضاعنا القائمة السائدة، سواء في مستوى السلطة السياسية أو مستوى البنية الاجتماعية.

وفي مواجهة هذا المثال المطمئن جدًا، نلتقي بمثال آخر غير مطمئن جدًا – لو صح التعبير – فهو نقيض لهذا المثال الأول، وإن كان يلتقي مع هذا المثال الأول في نظرته إلى الثقافة العربية نظرة مجردة متعالية، ويراها كتلة واحدة صماء، ويحكم عليها لهذا حكمًا واحدًا مطلقًا، وإن اختلف حكمه عن المثال الأول؛ ذلك أنه يكاد يدين جملة ممارساتها وتعابيرها، ويكاد يدعو إلى القطيعة المنهجية والأبستمولوجية والأيديولوجية معها، تجاوزًا وتخطيًا لها، وانطلاقًا إلى بنية ثقافية جديدة تمامًا. لعلي أشير على وجه التحديد إلى الشاعر أدونيس، وإلى كتابه "صدمة الحداثة" خاصة، وهو الجزء

الثالث من كتابه "الثابت والمتحول". وهو دعوة إلى القطيعة المطلقة مع الذاكرة التراثية عامة، فضلاً عن إدانته لعصر النهضة ورفضه له جملة. ولعلي أشير كذلك إلى المفكر المغربي عبد الله العروي وخاصة إلى كتابه "الأيديولوجية العربية المعاصرة"، ومغالاته في الدعوة إلى اجتثاث الفكر السلفي والتوفيقي إلى حد "الرضى بأن نتميز عن الغير (والغير هنا هو الثقافة الغربية) بنبراتنا فقط، لا بمضمون ما تقول. رب معترض يقول: "ستكون حينئذ ثقافتنا المعاصرة تابعة لثقافة الغير". ويجيب العروي: "وليكن" إذا كان ذلك طريق الخلاص"!

ولعلي أكتفي بالإشارة أخيرًا إلى مفكر مغربي آخر هو محمد عابد الجابري، الذي يقرر في كتابه "الخطاب العربي المعاصر" أن زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمن ميت، أو قابل لأن يعامل كزمن ميت"، وأن "العقل العربي" قد فشل في بناء خطاب متسق حول أي قضية من القضايا التي ظلت تطرح نفسها طوال المائة سنة الماضية. فلم يستطع تشييد إيديولوجية نهضوية يركن إليها على صعيد "الحلم"، ولا بناء نظرية ثورية يسترشد بها على صعيد الممارسة

والتغيير". وهو يرى أن الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر مثل الفكر الإسلامي في القرون الوسطى؛ "عبارة عن قراءة أو قراءات لفكر آخر، وليس لتاريخه الخاص"، وهو يتهم العقل العربي بالجمود؛ بسبب "أنه يركن دومًا إلى نموذج سلفي، وإلى اعتماد القياس الفقهي (قياس الغائب على الشاهد)، وتوظيف الأيديولوجية للتغطية على النقص المعرفي، والتعامل مع الممكنات كمعطيات واقعية".

وأشير أخيرًا إلى المثال الثالث في النظرة إلى الثقافة العربية المعاصرة؛ وهو على نقيض المثال السابق؛ إذ يرى أن أزمة ثقافتنا العربية الحديثة عامة تكمن في تبعيتها للفكر الغربي – رأسماليًا كان أو اشتراكيًا – وفي قطيعته مع أصالته التراثية؛ ولهذا فهو يدعو إلى رفض الثقافة الغربية عامة، باستثناء منجزاتها التكنولوجية فحسب، والعودة إلى التراث السلفي القديم عامة، والديني بوجه خاص؛ تأكيدًا لخصوصيتنا وأصالتنا الحضارية القومية، واستلهامه مصدرًا للإبداع والتجديد في حياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية عامة، وتتنوع الاجتهادات وتتفاوت داخل هذا المثال الثالث، فهناك الاتجاه السلفي المتزمت الذي ينظر إلى التاريخ

نظرة تماثلية جامدة، ويسعى لاتخاذ الماضي معيارًا قيميًا وعمليًا ثابتًا لصياغة الحاضر والمستقبل، وهناك الاتجاه السلفي الجديد؛ وهو أكثر واقعية وعقلانية، وإن غلب عليه الطابع الوسطي والتوفيقي والانتقائي والتعصب القومي.

ولسنا هنا في مجال مناقشة هذه الأمثلة الثلاث في الموقف من الثقافة، ولكن حسبي أن أقول بأنها تتناول الثقافة العربية تناولاً تجريديًا غير تاريخي، ينتزع الثقافة من سياقها الاجتماعي، ولا يبصر بما تزخر به من صراعات وتناقضات واختلافات، بحسب الملابسات الاجتماعية والتاريخية المختلفة.

ولهذا فإننا لا نستطيع القول بما يقول به المثال الأول من أن الثقافة العربية على ما يرام، وأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، ولا يعدو ما نحتاج إليه عن أن يكون مجرد مشروعات جزئية للإضافة والتحسين والتطوير. فهذا تسطيح وغفلة عن حقيقة واقعنا الثقافي.

ولسنا نستطيع الدعوة إلى القطيعة المطلقة مع الذاكرة التراثية كما يدعو أدونيس. حقًا إن كل مرحلة فكرية جديدة ينبغي أن تكون قطيعة مع المراحل السابقة، ولكن هناك فارقًا

بين القول بالقطيعة المطلقة مع الذاكرة التراثية، وبين القطيعة الجدلية التي تعني الاستمرار الإبداعي، والتواصل النقدي الخلاق تعبيرًا عن ضرورات موضوعية وذاتية جديدة. ويكاد أدونيس يذكرني بالعصفور الذي أشار إليه الفيلسوف الألماني كانط في كتابه "نقد العقل المجرد"؛ هذا العصفور الذي كان يضرب الهواء بجناحيه كي يطير، ويتصور أنه لو لم يكن هناك هواء لكان طيرانه أكثر يسرًا وسهولة! ولا يعرف أنه لولا الهواء الذي يقاوم جناحيه لما استطاع أن يطير!!

لا إبداع ثقافي بمعزل عن الذاكرة التراثية الحية، بفضلها وعلى الرغم منها في آن واحد.

ولسنا نستطيع كذلك الموافقة على هذه الدعوة التي يدعو بها العروي إلى ما يشبه التبعية للفكر الغربي، أو على الحكم الإطلاقي المجرد الذي يسحبه الجابري على ما يسميه بالعقل العربي عامة. والغريب أن دعوة العروي وحكم الجابري يتناقضان مع ما تتسم به كتابات هذين المفكرين من عقلانية نقدية ومنهج تاريخي.

ولسنا نستطيع كذلك إقرار النزعة السلفية بشقيها المتزمت والجديد، فهي باسم الأصالة دعوة إلى تجميد الحياة، وإلى

العزلة عن خبرات العصر وحضارته، فضلاً عن غفلتها عن الرؤية الموضوعية للواقع في مختلف ظواهره الصراعية.

إن مشكلة هذه الاتجاهات الثقافية جميعًا على اختلافها أنها تعالج الثقافة معالجة مثالية متعالية، خالية من الرؤية الاجتماعية والتاريخية. وهي لهذا، وبرغم ما قد يتوفر لدى القائلين بها من جدية ونوايا طيبة وتطلع للتغيير بل للتثوير؛ فإنهم يسهمون بشكل أو بآخر في تكريس واقعنا الثقافي الراهن، وبالتالي واقعنا السياسي والاجتماعي السائد. ولهذا يكثر بينهم الحديث عن أزمة ثقافية هي في الحقيقة أزمة مفهوم معين للثقافة، وأزمة ثقافة معينة.

ما هي الثقافة:

وتأسيسًا على هذا، قد يكون من الضروري أن نتأمل معنى الثقافة وحقيقة أزمتها.

وأحب أن أؤكد منذ البداية أنه ليس هناك ما يمكن أن نسميه فراغًا ثقافيًا لدى أي إنسان أو في أي مجتمع. فهناك ملاء ثقافي دائمًا أيًا ما كانت قيمة هذا الملاء الثقافي، أو مستواه أو دلالته الاجتماعية. فالناس جميعًا وبغير استثناء

مثقفون، وإن لم يمارسوا جميعًا وظيفة المثقف في المجتمع؛ ذلك أن لكل إنسان ثقافته التي تتمثل في رؤيته الفكرية للعالم، وسلوكه العملي والاجتماعي والوجداني فيه، سواء كان واعيًا بهذا أو غير واعٍ؛ ولهذا فهدف التثقيف أحيانًا قد يكون هو التفريغ الثقافي لا التثقيف، التفريغ الثقافي – نقديًا – من أجل إعادة التثقيف؛ أي يكون التثقيف نقدًا ونقضًا وتغييرًا للبنية الثقافية المسيطرة من أجل إرساء بنية ثقافية أخرى جديدة مختلفة. ولعلي أسوق في هذا الصدد تجربة صغيرة لي في لقاء مع أحد الفلاحين منذ سنوات بعيدة، كان فلاحًا فصيحًا بحق، راح في أول لقاء بيننا يمتحنني في كل شيء، من حركة الأفلاك حتى أدق المشاكل والهموم الإنسانية. وكانت إجابتي دائمًا تخيب ظنه؛ ذلك أنه كان يملك إجابات جاهزة يغلب عليها الطابع الأسطوري السحري أو الديني، على حين كانت إجاباتي باردة جافة برودة وجفاف العلم. وفي النهاية سألني هذا الفلاح الفصيح الطيب: جُل لي يا سي الافندي.. إيه معنى كلمة سلامات؟ قلت له: معناها يا عم جمعة التحية والأمان. فضحك عم جمعة من إجابتي الساذجة، وقال: شوف يا سي محمود: "سلا" ده كان أصله ملك ظالم جوي جوي،

الناس بتخافه وبتهابه. جام الملك سلا ده مات. الناس فرحت وخرجت تجول لبعضيها سلا مات. سلا مات". وهنا وجدت فرصتي للحديث لأول مرة، فقلت لعم جمعة: وهو الملك الظالم مات خلاص يا عم جمعة، يعني الظلم مات خلاص يا عم جمعة؟ فرد علي عم جمعة قائلاً: الظلم مالي البلد يا سي محمود، فقلت له: يعني سلا لسة ما متش؟! فقال: هه!؟ فقلت له: لو كان سلا يا عم جمعة اسم ملك ظالم صحيح، كان لازم الناس لما تتقابل تقول لبعضيها: سلا لسة ما متش، سلا لازم يموت". وهزّ عم جمعة رأسه، وهكذا وجدت ثغرة أدخل منها إلى بنيته الثقافية كلها، لنبدأ معًا حديثًا سياسيًا اجتماعيًا جديدًا.

أردت أن أقول ببساطة إن لكل إنسان رؤيته الثقافية التي تتجسد في تصوراته وفي سلوكه العملي ومواقفه الاجتماعية. وهذه الرؤية الثقافية رغم طابعها الشخصي الذاتي ليست مجرد رؤية شخصية ذاتية صنعها الإنسان لنفسه بنفسه، مهما كانت عبقريته الفردية، أو مهما كانت مشاركته الإبداعية في إغنائها؛ وإنما قد امتص هذه الثقافة من الحقل المعرفي الاجتماعي الذي يعيشه، فضلاً عن موقفه الاجتماعي

وممارساته وخبراته الحياتية في مجتمعه الخاص وعصره عامة. إن تفسير عم جمعة لتعبير "سلامات" هو جزء من بنية ثقافية تعبر عن أيديولوجية طبقية معينة، لم يصنعها هو وإنما امتصها وتمثلها اجتماعيًا. إن الناس يتحركون رغم الطابع الحر بل الإبداعي أحيانًا لتحركهم كأفراد، يتحركون في إطار حقل ثقافي معين، يشرط حركتهم سلبًا أو إيجابًا. وفضلاً عن هذا فالثقافة لا تقتصر – كما يظن أحيانًا – على التعابير والمنجزات والمفاهيم، والقيم الأدبية والفنية والفكرية والعلمية فحسب؛ وإنما تشمل كل المضامين الفكرية والوجدانية والتذوقية في مختلف مجالات السلوك السياسي والاقتصادي والاجتماعي؛ وهي بهذا المعنى جزء من البنية الأيديولوجية الاجتماعية العامة، التي هي أكثر شمولاً وتجريدًا؛ ولهذا فالثقافة كبنية إيديولوجية تتغلغل كقوة فاعلة في مختلف أنسجة المجتمع وهياكله السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والإدارية والتنظيمية عامة، على أنها في الوقت نفسه هي نتيجة لهذه الأنسجة والهياكل، وإفراز منها.

وليس التمييز بين ما يسمى بالبنية الفوقية الأيديولوجية والبنية التحتية الاقتصادية إلا مجرد تمييز وظيفي، فالبنيتان

متداخلتان متفاعلتان، ويشاركان معًا بإنتاجهما وبإعادة إنتاجهما؛ في إعادة إنتاج علاقات الإنتاج السائدة، ففي كل مشروع سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي مفاهيم وتصورات وقيم ثقافية هي القوة المحركة للمشروع، وهي في الوقت نفسه ثمرة من ثمرات المشروع المنفذ نفسه. على أنه في كل مجتمع لا نجد بنية ثقافية أيديولوجية واحدة؛ وإنما هناك البنية المعبرة عن الطبقة أو تحالف الطبقات الاجتماعية السائدة، وهناك بنية أخرى معارضة متناقضة مع تلك البنية السائدة. وهذا هو التعبير عن الصراع الطبقي في المجال الثقافي والأيديولوجي عامة. وكما أن لكل سلطة أيديولوجييها ومثقفيها؛ فهناك كذلك أيديولوجيون للسلطة المضادة التي يرهص بها الصراع الطبقي المحتدم. معنى هذا أن الثقافة ليست عملية محايدة، حتى وإن بدت كذلك في الظاهر. إنها معركة صراعية حادة - وإن تكن خافتة - في قلب العملية الاجتماعية، معركة صراعية بين رؤيتين ثقافيتين؛ فهناك ثقافة "الملاط" (الأسمنت) التي تسعى لتوحيد وتنميط المفاهيم والتصورات والقيم؛ تجميدًا وتكريسًا للأوضاع السائدة المعبرة عن مصالح الطبقة، أو التحالف الطبقي الحاكم؛ إنها

ثقافة اصطياد الإنسان، التي تتخذ أحيانًا شكلاً جهيرًا صارخًا شرسًا في الرقابة على الصحف والكتب، والتعابير الفنية ومصادرتها، وفصل المثقفين من أعمالهم واعتقالهم وسجنهم؛ بل تصفيتهم جسديًا، وهناك ثقافة التوعية العقلانية والتغيير والتجديد والتثوير، التي تسعى لتأسيس رؤية سياسية واقتصادية واجتماعية جديدة؛ هي وعي مناضل متطلع إلى واقع إنساني جديد، أكثر حرية وعدالة وإبداعًا وإنتاجًا وسعادة.

وقد يكون من التبسيط المخل قصر الصراع في المجتمع بين ثقافتين، فما أكثر ما في المجتمع الواحد - وخاصة مجتمعاتنا العربية - من ثقافات متعددة؛ وذلك لتعدد الأبنية والهياكل الاقتصادية والاجتماعية، بل والقومية أحيانًا والطائفية أحيانًا أخرى؛ مما يعقد الصراع الاجتماعي، بل قد يدور الصراع الفكري داخل السلطة الواحدة نفسها بين الفئات المتحالفة فيها، وانعكاسًا للصراع الدائر في المجتمع، على أنه في جميع الأحوال هناك ثقافة سائدة مهيمنة؛ تعبيرًا عن الفئات الاجتماعية السائدة والمهيمنة، وتكريسًا لهذه السيادة والهيمنة. وعندما نقول بأن الثقافة تعبر عن الفئات

الاجتماعية السائدة، لا نقصد بذلك أنها تعبر التعبير المباشر الفج عنها، ولا نقصد مجرد الدعاية الشعارية للسلطة؛ فللثقافة وللفكر عامة - رغم تعبيرهما عن الواقع الاجتماعي - قوانينهما ومنطقهما الخاص المستقل نسبيًا؛ وإنما نقصد الجوهر الفكري العام، الذي يسهم بشكل غير مباشر في إنتاج وإعادة إنتاج علاقات الإنتاج السائدة، وعلاقات القوى المهيمنة.

الثقافة والواقع:

إذا كانت هذه هي الملامح العامة لمفهوم الثقافة، فما هي حقيقة أزمتها؟ إن الأزمة بشكل عام هي حالة اختلال للعلاقة الوظيفية بين مكونات ومقومات بنية معينة. فالأزمة الاقتصادية هي اختلال العلاقة بين الإنتاج والاستهلاك، والأزمة الصحية هي اختلال العلاقة الوظيفية بين عضو أو أعضاء في الجسم الإنساني، وعضو أو أعضاء أخرى، وهكذا. فما حقيقة الأزمة الثقافية؟ ولكن.. أي ثقافة نعني في ضوء ما سبق أن عرضنا له؟ أزمة الثقافة الرسمية والعربية السائدة المعبرة عن النظم السياسية المهيمنة، أم أزمة الثقافات المناهضة لهذه الثقافة ولهذه النظم المهيمنة؟ أزمة مثقفي

السلطات الرسمية العربية وأيـديولوجييها، أو أزمـة ثقافـة المعارضة والرفض والثورة، وأزمة مثقفيها؟

لو صح مفهوم الثقافة الذي عرضنا له من قبل، ألا يحسن بنا أن نبدأ أولاً بتأمل الواقع الذي تعبر عنه هذه الثقافة، قبل أن نتحدث عن هذه الثقافة نفسها؟ أو بتعبير آخر، أن نبحـث في حقيقة الأزمة في الواقع العربي نفسه قبل أن نبحث عنها في الثقافة المعبرة عن هذا الواقع؟!

لسنا هنا في معرض دراسة تفصيلية تحليلية للواقع العربي عامة، والمصري خاصة، وتحديد ملامح أزمته؛ وإنما نكتفي ببعض الأحكام الوصفية العامة.

ولهذا نكتفي بالقول بأن بلادنا العربية منذ القرن التاسـع عشر حتى اليوم تعاني أزمة تبعية شاملة للمشروع الرأسمالي العالمي في مختلف أبنيتها وهياكلها السياسـية والاقتصـادية والاجتماعية. إن هذا لا ينفي محاولات وجهـود ونضـالات بطولية شتى لمحاولة الخروج من هذه التبعية، بذلت طـوال هذا التاريخ. إلا أنه في الواقع الراهن، وخاصة ابتـداء مـن السبعينيات من هذا القرن، بعد ضرب المشروع الناصـري القومي التقدمي، وقيام الثورة السـاداتية المضـادة، أخـذت

تتعمق هذه التبعية وتستشري لا مصريا فحسب؛ بل عربيًا كذلك. هذا هو جوهر أزمة واقعنا العربي، إنها أزمة التبعية للتقسيم الدولي للعمل، للرأسمالية الاحتكارية العالمية؛ أي للإمبريالية العالمية، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، إلا أنها ليست مجرد أزمة مفروضة من الخارج فحسب؛ بل هي أزمة الأبنية والهياكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية الداخلية، التي تكرس هذه التبعية وتتكرس بها، أو فلنقل بموضوعية كاملة إنها أزمة الطبيعة الطبقية الاجتماعية لأنظمة الحكم العربية.

ومن هذه الأزمة تنبع كذلك أزمتنا الثقافية، فليست أزمة الفكر العربي نتيجة لسيادة بنية قياسية فقهية كما يقول الجابري، أو بنية سلفية كما يقول أدونيس، أو توفيقية انتقائية لا تاريخية كما يقول العروي، أو اغترابية فاقدة للأصالة القومية والتراثية كما يقول السلفيون؛ هذه قد تكون بعض السمات في تجليات وممارسات الثقافة العربية السائدة نختلف أو نتفق في تقييمها. ولكنها ليست جوهر الأزمة أو سببًا لها. إن الأزمة الثقافية مشروطة ومرتبطة بأزمة الواقع العربي، أزمة تبعيته للإمبريالية العالمية، ولكن من واجبنا أن نعود

إلى تساؤلنا السابق: أزمة أي ثقافة؟ فلقد سبق أن أشرنا إلى أن هناك أكثر من ثقافة متصارعة في المجتمع الواحد؛ الثقافة السائدة المعبرة عن الفئات الاجتماعية السائدة، والثقافة المناهضة التي تسعى للسيادة تعبيرًا عن إرادة تغيير البنية السياسية والاجتماعية القائمة، فأي الثقافتين هي الثقافة المأزومة؟ وأسارع بالقول: كلاهما... وإن اختلفت طبيعة الأزمة وحدودها في كل منهما. ولنعرض أولاً لأزمة الثقافات الرسمية.

أزمة الثقافات الرسمية

تنبع هذه الأزمة في تقديري من اختلال العلاقة بين السياسات المعلنة وبين الممارسات العملية، كما تنبع من التناقض بين هذه السياسات والممارسات، وبين ما يحتدم به الواقع العربي من احتياجات وضرورات موضوعية ملحة للتغيير والتجديد والتطوير؛ وهذا ما يعرض أنظمة الحكم لفقدان مصداقيتها، وبالتالي لفقدان سيطرتها السياسية والاجتماعية؛ ولهذا تتصدى هذه الأنظمة لخطر فقدان مصداقيتها بأمور ثلاثة: القمع الأيديولوجي، والقمع الإداري، والإغراء أو الإغراق المالي. أما القمع الأيديولوجي فإنه

يتخذ أكثر من مظهر، ولست أغالي إن قلت إن التهاون في محور الأمية في العالم العربي ليس أمرًا اعتباطيًا؛ بل هو هدف من أهداف هذا القمع الأيديولوجي، ولكن ما أكثر مظاهر القمع الأيديولوجي الأخرى؛ من مسعى لتنميط الفكر وتسطيحه بالتعصب الديني والتعصب القومي، وإثارة النعرات الطائفية، وإشاعة اللاعقلانية والفكر الأسطوري غير العلمي، وتسييد روح الاستهلاك والاستمتاع بغير إنتاج أو إبداع، فضلاً عن إشاعة روح اليأس وعدم الاكتراث والقدرية، والتسليم والنفعية الفردية والابتذال.

هذه بعض مظاهر الثقافة التي تسعى الأنظمة العربية لتسييدها وإشاعتها، وتغذية الجماهير بها لمواجهة أزمة مصداقيتها السياسية والاقتصادية والأيديولوجية. وهي تستخدم لتحقيق ذلك مختلف وسائل الإعلام والتعليم والثقافة؛ من إذاعة، وتليفزيون، وسينما، ومسرح، ومدرسة، وكتاب، إلى غير ذلك. إنها محاولة لإشاعة الوعي الزائف لتغطية زيف الأنظمة نفسها، وإخفاء تبعيتها وتخلفها عن خدمة مصالح الجماهير، إن لم نقل خيانتها لهذه المصالح.. وفي

قلب هذا الوعي الزائف، أو في قلب عملية تزييف الـوعي؛ يتحقق ما يسمى بالغزو الثقافي الأمريكي الصهيوني.

فالغزو الثقافي ليس عملية خارجية فحسب كما يقال؛ وإنما هو كالتبعية السياسية والاقتصادية جزء من العملية الاجتماعية الأيديولوجية الداخلية كذلك؛ بل هو وجه من أوجه هذه التبعية نفسها. إنه استنبات واستحضار لكل القيم والتصورات الاغترابية المعادية لروح العقلانية والديموقراطية والنقد والإبداع، والمتناقضة مع مبادئ وقيم ثورتنا العربية؛ ثورة التحرر والتقدم، والوحدة القومية الديمقراطية.

على أن أنظمة الحكم العربية لا تكتفي بالقمع الأيديولوجي؛ وإنما تسنده دائمًا بالقمع الإداري، بالرقابة على الكلمة المكتوبة والمنطوقة، بمصادرة الأفكار، وسجن المثقفين وتعذيبهم وقتلهم، بحرمان الجماهير من تشكيل تنظيماتهم السياسية والنقابية والمهنية بحرية، ومن المشاركة مشاركة ديمقراطية في القرار السياسي والاجتماعي الذي يمس حياتهم ومستقبل بلادهم.

وإلى جانب القمع الأيديولوجي والقمـع الإداري؛ هنـاك الإغراء أو الإغراق المالي؛ أي إغـراء المثقفـين وشـراء كتاباتهم وتشويه ضمائرهم بالدولار النفطي. إنها لمصـادفة موضوعية مؤسفة أن ارتبطت الثروة النفطية العربية بأشـد الأوضاع الاجتماعية تخلفًا، وأشد الأنظمة السياسية رجعيـة وتبعية. وهكذا تنتشر ثقافة التخلف والرجعية والتبعية بانتشار هذه الثروة النفطية؛ فكم من بلايين الدولارات تصرف فـي مجال الإعلام، خاصة من أجل فرض وإشاعة هـذه الثقافـة التي تتزيا بأحدث الأساليب التكنولوجية الإعلامية، وتستكتب أبرز وألمع الكتاب والصحفيين العرب.

ولعلي أكتفي هنا بالإشارة إلى تلك الجرائـد والمجـلات النفطية التي تبدأ صفحتها الأولى باسم الله، وكلها كفر وطني واجتماعي وتبعية سافرة أو مقنعة للإمبرياليـة الأمريكيـة، وتواطؤ مع المخطط الأمريكي/ الصهيوني.

وهكذا بالقمع الأيديولوجي والإداري، والإغـراء المـالي النفطي؛ تسعى أنظمة الحكم العربيـة إلـى تغطيـة أزمـة مصداقيتها الأيديولوجية والسياسـية؛ أزمـة تناقضـها مـع ما يفرضه الواقع العربي من ضرورات للتغييـر والتجديـد

والتطوير، أو بتعبير محدد من ضرورات الخروج من التبعية للمشروع الرأسمالي الاحتكاري الإمبريالي العالمي، وبناء المشروع العربي الاستقلالي التقدمي.

على أن الذي لا شك فيه، وبغير تفاؤل عاطفي؛ أن أزمة المصداقية الأيديولوجية للأنظمة العربية تزداد تفاقمًا؛ ذلك أنها إذا كانت تخفي تبعيتها الاقتصادية بل والسياسية برطانات إيديولوجية تزعم بها الاستقلالية القومية والخصوصية الحضارية والتراثية، فإن سلوكها العملي إزاء أبرز قضايانا القومية الملحة (مثل: قضية لبنان وفلسطين، والموقف من التوسعية والعدوانية الإسرائيلية والأمريكية) يفضح هذه الرطانات، ويكشف تواطؤها وتبعيتها، ويضاعف من أزمة مصداقيتها الأيديولوجية. ولكننا لا نستطيع أن ننكر كذلك أن الأيديولوجية الرسمية ما تزال تؤثر – إن لم نقل تسيطر – على عقول أغلبية جماهير الأمة العربية، أغلبية "الشعب المسكين" على حد تعبير فرح أنطون. فما يزال الوعي الزائف يُعْمي كثيرًا من العقول والقلوب والعيون، وما أكثر ما تستعين الأنظمة العربية بمفكرين ومثقفين كأبواق للتضليل والخديعة، بعضهم عن اقتناع صادر عن

وعي زائف ورؤية اجتماعية ضيقة قاصرة، وبعضهم عن تبريرية ومصلحية وانتهازية رخيصة.

على أن الأمر لا يقف للأسف عند هذا الحد؛ وإنما يتعداه إلى ما تحاوله وتنجح فيه أحيانًا المؤسسات الأمريكية من جرجرة بعض مثقفينا إلى دراسات وأبحاث وبعثات ظاهرها العلم وباطنها محاولة الاحتواء الثقافي والمالي، أو التعرف على حقائق واقعنا من مصادره العلمية، أو على الأقل ربط هؤلاء المثقفين بهم وإبعادهم عن الانشغال بهموم أمتهم، وعن الانخراط الواعي المسئول في أنشطتها الوطنية والتقدمية.

هذا عن أزمة الثقافات الرسمية؛ فماذا عن أزمة الثقافة التقدمية المناهضة لهذه الثقافات الرسمية؟

أزمة الثقافة التقدمية:

إن أزمة هذه الثقافة تختلف في طبيعتها عن أزمة الثقافة الرسمية؛ فهذه الثقافة لا تصدر تعبيرًا أو تكريسًا للتبعية والتخلف؛ وإنما تصدر عن رفض لهما وسعي للتوعية الشاملة من أجل القضاء عليهما وتجاوزهما إلى واقع آخر

متحرر متقدم موحد ديموقراطي. إلا أن هذا الرفض وهـذه التوعية يقف في وجهها ويحد من تأثيرها أمور أربعة:

لعل أولها وأهونها على ما فيه من قسـوة؛ هـو العنـف الإداري الذي يتعرض له المثقف التقدمي العربي، والذي يمتد من حرمانه من كلمته إلى تجويعه وإلى دفعه إلى الجنـون، أو إلى السجن، بل إلى حرمانه من الحياة نفسها. وقد يكـون من الطبيعي في غمرة الصراع الاجتماعي أن يعاني المثقف هذه المعاناة في سبيل قول الحقيقة والإسهام في تغيير الحياة وتجديدها. إلا أن الأمر لا يقف عند معاناة المثقـف نفسـه؛ وإنما ما تعانيه كلمته نفسها نتيجة لـذلك مـن قيـود علـى انتشارها وفاعليتها.

إلا أن ثاني هذه الأمور هو عزلـة المثقـف المصـري والعربي بشكل عام عن الجماهير الشعبية؛ وهو بهذا يسـهم هو نفسه في تقييد انطلاق كلمته وانتشارها وفاعليتها. إلا أن الأمر لا يقف عند حرمان الجماهير من الوعي الذي يتيحـه لها معرفتها وتذوقها لمنجزات المثقف التقدمي؛ وإنمـا يمتـد إلى حرمان المثقف التقدمي نفسه من الإحساس بحيوية الواقع الجماهيري؛ مما يسقطه في كثير من الأحيان في تجريـدات

بل شطحات استعلائية، لا تتسق ولا تتفق مع احتياجات واقعنا العيني المحدد.

فما أكثر ما نتبين في كتابات وإبداع بعض مثقفينا الذين لا نشك في وطنيتهم وتقدميتهم؛ جنوحًا إلى الإبهام والاستغلاق، ولا أقول مجرد الغموض، باسم التجديد والحداثة، وهو في الحقيقة أقرب إلى الاغتراب بل إلى الهروب إلى الأمام المستحيل، الذي لا يختلف كثيرًا عن الهروب إلى الماضي السحيق!

وما أكثر ما نتبين كذلك جمودًا في تطبيق بعض المفاهيم والتصورات والخبرات الإنسانية التقدمية والثورية، في غير مراعاة لخصائص واقعنا العيني الملموس، وما أكثر الاكتفاء بمعرفة المفاهيم التقدمية والثورية والتشدق بها، والغفلة أو التعالي عن الحقائق البسيطة والاحتياجات الملحة للواقع الحي. إن التعالي الثقافي التجريدي، وتأليه النصوص، والرؤية غير التاريخية وغير الموضوعية للواقع، وفقدان روح النقد والنقد الذاتي والديموقراطية، وعدم احترام حرية الاجتهادات الفكرية المختلفة، وإغفال الخصوصية باسم النظرة الكلية، أو طمس النظرة الكلية باسم الخصوصية؛ هي

كذلك بعض السلبيات التي يصاب بها الفكر التقدمي، وتفقده الإيجابية والفاعلية.

أما الأمر الثالث فهو أن الثقافة وإن تكن سلاحًا في النضال الوطني والطبقي، ومصباحًا للتنوير الاجتماعي والتاريخي، إلا أنها ليست مجرد أداة إجرائية، ليست مجرد وسيلة للغاية؛ وإنما هي إلى جانب ذلك غاية في نفسها. ليست هذه دعوة إلى الثقافة من أجل الثقافة، وإنما هي حرص على الارتفاع بالثقافة عن أن تكون مجرد كتابة لمناسبات، أو خدمة لتكتيكات مؤقتة، دون أن يعني هذا تجاهلاً أو إغفالاً – في الوقت نفسه – للدور الضروري الإيجابي الآني للثقافة في كل لحظة من اللحظات. ومن هنا تنبع أزمة خاصة من أزمات الثقافة التقدمية؛ كيف تخدم الثقافة التقدمية اللحظة الراهنة في غير تسطح أو ابتذال، أو ديماجوجية، وتكون في الوقت نفسه رؤية إبداعية عميقة للإنسان وللحياة؟!

ما أحوجنا للفكر المناضل المباشر، ولكن ما أحوجنا كذلك إلى ما يمكن أن نسميه بالصناعة الثقيلة في مجال الفكر والثقافة؛ أي ما أحوجنا إلى الفكر النظري الذي يمتلك واقعنا

امتلاكًا نظريًا ووجدانيًا بدرجة عالية من الإبداع والعمق، دون أن يفرض علينا هذا أن نتخلى عن الواجبات الملحة للحظة الآنية. إن المثقف العربي التقدمي ممزق في كثير من الأحيان بين إشكالية واجبات اللحظة الآنية، ومتطلبات الدراسة المعمقة المستأنية والتأصيل الإبداعي!

أما الأمر الرابع والأخير؛ فهو انعدام الوحدة بين المثقفين التقدميين العرب. ولست أعني هنا وحدة الفكر، بل وحدة النضال الثقافي العملي، فالثقافة العربية التقدمية تمتلئ باجتهادات متنوعة من فكر ديني عقلاني مستنير، إلى فكر قومي موضوعي، إلى فكر ماركسي متمرس وعيًا ونضالاً، إلى فكر وطني ديموقراطي عام ذي خبرة عملية حية. ولا أحد يطلب إلغاء هذه الاختلافات الفكرية أو التغافل عنها وتجاهلها؛ فإنها جميعًا تشكل خصوبة في الفكر العربي، وتعبر عن قوى وطنية واجتماعية مختلفة، وخبرات متنوعة. على أن هذه القوى باجتهاداتها وخبراتها ما تزال مفككة، معزولة عن بعضها البعض، بل مفتتة أحيانًا في داخلها، بل قد تنشغل في كثير من الأحيان بالصراع فيما بينها أكثر من الصراع في جبهة ثقافية موحّدة ضد العدو المشترك للثورة

العربية. ولا شك أن الصراع الفكري واجب لتنمية الفكر نفسه، ولكن الصراع الفكري ينبغي أن يخضع لأولويات وضرورات النضال السياسي والاجتماعي العام، وإلا أصبح فوضى وتمزقًا.

هذه بعض سمات أزمة الثقافة التقدمية، وهي كما رأينا لا تمس أساسًا مضمون هذه الثقافة؛ بل تمس فحسب قضايا ذات طابع تنظيمي ومنهجي في ممارساتها.

أزمة الحكم:

ولهذا يمكن القول بأن الأزمة الثقافية الحقيقية؛ إنما تعانيها أساسًا الثقافات الرسمية؛ انعكاسًا وتعبيرًا عن أزمة الواقع العربي نفسه، وأن هذه الأزمة تتحمل مسئوليتها أنظمة الحكم العربية أساسًا. إن الأزمة إذن ليست مجرد أزمة ثقافية؛ بل هي في الجوهر أزمة حكم، هي مصدر كل الأزمات الأخرى التي يعانيها واقعنا العربي بمستويات وأشكال مختلفة.

ولهذا فإن كل محاولة للبحث عن مخرج من أزمة الواقع العربي أو من مأزقه – كما يقال هذه الأيام – بالدعوة إلى الوحدة القومية، أو إلى مجرد التضامن العملي العربي ضد

العدوان والتوسع الإسرائيلي، أو إلى إشاعة الديموقراطية، أو إلى الخروج من التبعية للإمبريالية العالمية عامة والأمريكية خاصة؛ سوف تصطدم دائمًا بأنظمة الحكم المهيمنة، وبطبيعة انتماءاتها ومصالحها الطبقية، أو بالأحرى، سوف تصدمها وتقف في طريقها هذه الأنظمة!

إن السمكة تفسد من رأسها كما يقال، وكذلك المجتمع الإنساني..

ولعل هذا يفسر مختلف المحاولات الأيديولوجية والديماجوجية لإخفاء وطمس حقيقة الدولة وطبيعتها؛ فهي بحسب هذه المحاولات مجرد سلطة محايدة فوق الطبقات، خادمة للمجتمع ككل، معبرة عن الصالح العام لجميع فئاته بغير استثناء أو تحيّز! أو هي سلطة أسطورية غامضة؛ بل مقدسة أحيانًا، فرأسها هو ظل الله على الأرض! أو هي مجرد أفراد موظفين شتى، يقومون بمختلف الخدمات دون رابط طبقي يحدد قسماتهم أو سلوكهم! أو هي الحكومة التي تتغير السياسات والممارسات بتغيرها! إلى غير ذلك. وتزداد هذه المحاولات الأيديولوجية والديماجوجية بالنسبة للبلاد المستقلة حديثًا، أو المتخلفة، أو التي تسمى ببلدان العالم

الثالث، وخاصة تلك التي لم تتبلور فيها بعد بلورة واضحة الفئات والهياكل الاجتماعية والطبقية.

ولهذا، فإن الوعي بحقيقة الدولة وبطبيعتها، وإزالة الأوهام، وفضح الزيف حول مفهومها؛ مهمة محورية في أي دعوة سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية.

***

إشكالية العلاقة بين المثقفين والسلطة(*)

مدخل عام:

ما أكثر ما تعالج قضية العلاقة بين المثقفين والسلطة معالجة تبسيطية؛ فالمثقفون يتقلصون في نموذج لمثقف فرد مطلق، يقف في مواجهة سلطة مطلقة. وبين هذا المثقف الفرد والسلطة تقوم علاقة محددة؛ فالمثقف إزاء هذه السلطة قد يكون "ناقدًا أو مبررًا أو متفرجًا"[1]، وقد يكون داخل السلطة أو خارجها، وقد يكون مع السلطة أو ضدها. وعلى هذا فالعلاقة بين المثقف والسلطة لا تخرج عن أن تكون علاقة ثنائية، سواء كانت استبعادية أو توفيقية.

والواقع إن العلاقة بين المثقفين والسلطة أكثر تعقيدًا من هذه الثنائية التبسيطية؛ بل لعل هذه العلاقة أن تختلف باختلاف الملابسات الاجتماعية والتاريخية التي تتحقق فيها،

(*) بحث ألقي في ندوة "المعرفة والسلطة في المجتمعات العربية"، التي انعقدت في صنعاء بين ٦ و٩ تموز (يوليو) ١٩٨٧، ونظمتها جامعة صنعاء بالتعاون مع معهد الإنماء العربي، نشر في مجلة أدب ونقد، العدد ٣٨، مايو ١٩٨٨.

كما يختلف كذلك الوعي بها باختلاف هذه الملابسات واختلاف المواقف منها.

في أوائل عام ١٩٦٧ زار مصر الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر، وألقى في جامعة القاهرة محاضرة حول "دور المثقف في المجتمع المعاصر". ولقد اقتصر سارتر في محاضرته على تحديد دور المثقف في المجتمعات الأوروبية الرأسمالية، وعرّف المثقف بأنه "العالم الذي يخرج باهتمامه وعمله من حدود علمه المتخصص إلى آفاق المصالح الإنسانية المشتركة". وفي تعريفه هذا للمثقف، وفي محاضرته بشكل عام، وضع سارتر المثقف في تعارض مع السلطة بشكل مطلق. ولقد اختلفت مع محاضرة سارتر في مقال نشرته[٢] آنذاك فرقت فيه بين مستويات ومواقف مختلفة للمثقفين، وأشكال وطبائع مختلفة للسلطة، وأشرت في هذا المقال إلى أن السلطة ليست هي مجرد الجهاز المركزي؛ بل هي كذلك الهياكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتعليمية إلى غير ذلك، وأن موقف المثقفين سواء داخل جهاز الدولة أو خارج هذا الجهاز؛ إنما يختلف باختلاف طبيعة هذا الجهاز وطبيعة سياساته من حيث إنه جهاز

رجعي أو تقدمي، وإن موقف المثقفين لا يتحدد فحسب بالتأييد أو بالرفض للسلطة على إطلاقها؛ وإنما يتحدد أساسًا بمدى مشاركة المثقفين مشاركة فعلية عملية في تكريس سياسات هذه السلطة، أو تغييرها تغييرًا جذريًا.

وكما كانت محاضرة سارتر تعبيرًا عن موقف أغلبية المثقفين في البلاد الأوروبية الرأسمالية آنذاك؛ فإني أكاد أتلمس في كلماتي القديمة تضاريس تلك المرحلة من تاريخ مصر في الخمسينيات والستينيات، عندما كانت ثورة ٢٣ يوليو في السلطة بقيادة جمال عبد الناصر، وكانت تلتف حولها الجماهير الشعبية للأمة العربية جمعاء، بل الأغلبية الساحقة للمثقفين العرب بمستوياتهم واتجاهاتهم المختلفة.

حقًا، لقد عانت ثورة يوليو في بدايتها بانسحاب بعض المثقفين عنها، وسلبيتهم إزاءها؛ بل صدامهم معها نتيجة لبعض توجهاتها السياسية والثقافية والاجتماعية آنذاك.

وفي كتابه "أزمة المثقفين" يعرض الأستاذ محمد حسنين هيكل لعناصر هذه الأزمة، ويركزها في أمور ثلاثة هي:

١- المطالبة بعودة الجيش إلى الثكنات.

٢- المطالبة بالديموقراطية وعودة الأحزاب.

٣- المفاضلة بين أهل الثقة وأهل الخبرة"؛ وذلك نتيجة لتعيين بعض العسكريين في عدد من الشركات والهيئات والمؤسسات في وظائف يبدو أنها فنية بحتة لا تحتمل غير المتخصصين في أعمال"[٣].

على أن التنمية آنذاك لم تكن في تقديري هي أزمة علاقة بين المثقفين على إطلاقهم والسلطة الجديدة كجهاز سياسي عسكري، أو أزمة مفاضلة بين أهل الثقة وأهل الخبرة؛ بل كانت الأزمة ذات أبعاد سياسية واجتماعية وأيديولوجية أساسًا. فلا شك أن ثورة يوليو وغيرها من الثورات العربية الأخرى التي قامت قبل قيامها أو بعد قيامها؛ قد شارك في قيامها وفي قيادتها طلائع من المثقفين ذوي التوجه التقدمي والقومي العام. حقًا إن الطابع العسكري قد غلب على هذه الثورات، إلا أن هذا الطابع العسكري لا يخفي الوجوه الثقافية البارزة التي شاركت في التخطيط وفي قيادة هذه الثورات. هذا فضلاً عن أن ضباط الجيش أنفسهم يعدون من الفئات الثقافية بالمفهوم العام للمثقفين؛ كما سنعرض لذلك فيما بعد. الواقع إن ثورة يوليو لم تنجح في تحقيق بعض أهدافها إلا بفضل المشاركة الفعالة لمئات المثقفين في مختلف

مستويات العمل السياسي والاقتصادي والاجتماعي والإعلامي والثقافي عامة.

ففي خطة التنمية الاقتصادية الأولى مثلاً اشترك في وضعها ألف وخمسمائة من كبار المتخصصين، وقام على تنفيذها عشرات الآلاف من المثقفين الذين يجتمع فيهم أهل الثقة بأهل الخبرة(٤). ولهذا فإن النواقص والسلبيات في ثورة يوليو، لا ترجع في الحقيقة إلى أزمة المفاضلة بين أهل الثقة وأهل الخبرة، أو إلى أزمة التعارض والمصادمة بين المثقفين والثورة كما يقال، أو إلى سلبية المثقفين إزاء الثورة؛ وإنما ترجع إلى الطبيعة الطبقية للثورة وإلى أيديولوجيتها التوفيقية، وإلى نوعية المثقفين الذين استعانت بهم الثورة لتحقيق أهدافها. لقد كانت الثورة تنادي بالتغيير الاجتماعي والاشتراكية، وتستعين بمثقفين معادين لشعارات التغيير الاجتماعي وللاشتراكية ولمشروعاتها عامة، أو على الأقل غير مدركين وغير واعين حتى بحقائق وآليات التغيير الاجتماعي الذي تسعى الثورة إلى تحقيقه، في الوقت الذي كانت تغيب في السجون لفترات طويلة المثقفين الاشتراكيين

الحقيقيين، أو تعمل على تهميشهم اجتماعيًا، أو تسعى إلى استيعابهم داخل أيديولوجيتها الخاصة.

لم تكن القضية إذن في الخمسينيات والستينيات هي أزمة العلاقة بين المثقفين والثورة، أو بين المثقفين والسلطة؛ بل كانت خلافًا حول سياسات وأيديولوجيات داخل الثورة وخارجها، تتعلق بالديمقراطية والتنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسة الخارجية، فضلاً عن مناهج وأساليب وأسس تحقيق الوحدة العربية.

ولهذا فإن المقال الذي كتبته عام ١٩٦٧ ردًا على سارتر كان تعبيرًا عن هذه الخبرة الواقعية الحية، أكثر منه تعبيرًا عن إشكالية موضوعية بين المثقفين والسلطة.

على أننا في هذه السنوات الأخيرة نجد هذه القضية تبرز من جديد في صورة إشكالية بل مأساوية حادة، وتتسع فيها المسافة بين طرفيها حتى تكاد تصل إلى ما يشبه الثنائية المطلقة.

ولقد استطعت أن أحصي خلال السنوات الأخيرة خمس ندوات غير ندوتنا هذه، فضلاً عن مقالات متناثرة يدور محورها حول العلاقة بين المثقفين والسلطة. وفي تقديري إن

هذا الاهتمام البالغ بهذه القضية، والطابع الإشكالي الحاد لطرحها؛ إنما هو تعبير عما يعانيه واقعنا العربي الراهن في هذه السنوات الأخيرة من أزمة بنيوية في مجمل أوضاعه وممارساته السياسية والاقتصادية والاجتماعية، التي تزداد كل يوم تخلفًا وتمزقًا واستبدادًا وتبعية. وقد لا يسمح المجال بتفصيل حول طبيعة هذه الأزمة وأسبابها وآفاقها، ولكن حسبي أن ألخص هذه الأزمة بفقرة واحدة من تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان الذي صدر مؤخرًا.

تقول هذه الفقرة: "إن الرأي العام العربي يدرك أن الهزائم والانتكاسات التي حاقت بوطنه الكبير في السنوات الأخيرة ليست قدرًا محتومًا، وليست دلالة على عجز شعوب أمته؛ وإنما هي بسبب عجز الأنظمة، وإن هذه الشعوب قد سجلت في الماضي القريب انتصارات باهرة، وقدمت أعز التضحيات، وإن أهم أسباب الأزمة الحاضرة هي التغييب القسري للجماهير العربية عن المشاركة في تقرير مصيرها، والإسهام في صياغة حاضرها ومستقبلها، والدفاع عن أوطانها، وإن هذا التغييب يبدأ بمصادرة الحريات الأساسية للجماهير، وينتهي بالانتهاك الفاضح لحقوق الإنسان الفرد"[٥].

إن خلاصة هذه الصورة التي تقدمها هذه الفقرة من تقرير "المنظمة العربية لحقوق الإنسان"؛ هي أن الأنظمة العربيـة عاجزة، والجماهير العربية مغيبة. وبصرف النظر عن حقيقة موقف الأنظمة؛ هل هي عاجزة أم متواطئة، فـلا شـك أن هناك تخلفًا في جانب الأنظمة، وتغييبًا في جانب الجمـاهير. وفي هذه الصورة المأساوية كان مـن الطبيعـي أن تبـرز إشكالية العلاقة بين المثقفين (الـذين هـم طلائـع الـوعي الاجتماعي على اختلاف انتسـاباتهم واتجاهـاتهم)، وبـين الأنظمة الحاكمة، وأن تنعقد النـدوات وتكتـب المقـالات، وترتفع التساؤلات القلقة حول المثقفين ومـوقفهم ودورهـم ومسئوليتهم في مواجهة هذه الأوضاع.

ولا أتردد في أن أقول بصراحة واجبة إن بعض الكتابات وبعض المداخلات في هذه الندوات ما كانت – موضـوعيًا على الأقل – تنتهي إلى تحديد معالم الخروج من محنة هـذه الأوضاع، بقدر ما كانت تغيب حقائق وآليات هذه المحنـة، كما كانت تغيب المنهج الموضوعي لمعالجتها، وبالتالي كانت تكرسها تكريسًا. وليس هذا بالأمر الغريب الشاذ، فالثقافة بعد من أبعاد هذه "الأوضاع/ المحنة". وبتعبير آخر أكثر عمومية

وأكثر موضوعية إن الثقافة بعد من أبعاد السلطة، كل سلطة. ولهذا فإن القول – وهنا ندخل في موضوعنا – بالثنائية الضدية الاستبعادية أو الثنائية التوفيقية بين المثقفين والسلطة؛ لا يفضي إلى تغييب حقيقة العلاقة بين المثقفين والسلطة فحسب، بل يفضي كذلك إلى طمس طبيعة الثقافة وطبيعة السلطة على السواء، فلا سلطة بغير ثقافة، ولا ثقافة لا تنتسب إلى سلطة ما سائدة، أو سلطة أخرى تسعى لأن تسود.

ولهذا فليس صحيحًا ما يذهب إليه بعض الكتاب من أن المثقف والسلطة ينتسبان إلى حقلين دلاليين مختلفين، وأن العلاقة الوحيدة بينهما هي علاقة الصراع[٦].

حقًا، هناك تمايز دلالي بين الثقافة والسلطة، ولكن هناك كذلك تداخل وظيفي عضوي بين الدلالتين.

فكلمة السلطة إلى جانب ما تحمله من معنى القهر والغلبة، تعني كذلك الحجة والبرهان، والرجل السليط هو الفصيح حديد اللسان. ومع كلمتي الحكم والحكومة اللتين تعبران عن السيطرة نجد كلمة الحكمة التي تعني العلم والتفقه ومعرفة أفضل الأشياء. أما كلمة الثقافة فنجدها سواء في اللغة العربية

أو مختلف اللغات الأوروبية تجمع بين الـــدلالتين المعنويـــة والعملية؛ فالزراعة هي مصدرها في اللغة العربيـــة، فثقـــف الشيء تعني إقامة المعوج فيه، مثل تثقيف الـــرمح، وثاقفـــه تعني جالده بالسيف إلى غير ذلك.

حقًا، إننا لا ينبغي أن نغالي في استخلاص نتائج فكريـــة من هذا التداخل الدلالي نفسه بين الممارسة والفكـــر، بـــين السلطة والمعرفة، بين الدولة والثقافة طوال التاريخ البشري، وخاصة مع نشأة الطبقات الاجتماعية وقيام مؤسسة الدولـــة. سنجد هذا التداخل الدلالي والوظيفي منذ الملـــوك الســـحرة وسلطة الكهنة، ودور البيروقراطيين ومهندسي المشـــروعات الكبرى في الدولة القديمة، حتى رجال الدين وصانعي القرار السياسي والاقتصادي والاجتمـــاعي ومخططيـــه ومنفذيـــه، ومروجيه الأيديولوجيين في الدولة الحديثة. وقد يبـــرز هـــذا التداخل الدلالي والوظيفي بصورة أكثـــر وضـــوحًا عنـــدما نضرب أمثلة ببعض الحكام أو الحكماء أو الحكام المثقفـــين، وما أكثر الأمثلة على ذلك فـــي التـــاريخ القـــديم والتـــاريخ الحديث: إخنـــاتون، علـــي بـــن أبـــي طالـــب، المـــأمون، ابن تومرت، روبسبيير، لينين، ماو تســـي تـــونج، نهـــرو،

عبد الناصر، سنجور، ديجول، إلى العشرات من أمثالهم. إلا أن التمثل بهذه الأسماء قد يفضي بنا إلى نتيجة مغلوطة؛ لأنه قد يوحي بأن للثقافة دلالة فردية أو نخبوية علوية، ويخفي بهذا دلالتها الطبقية في بنية السلطة نفسها.

ولهذا قد يكون من المفيد متابعة الرحلة العريقة المستمرة المتطورة المؤسسة لسلطة الثقافة؛ "لنتبين هذه العلاقة العضوية الحميمة بين السلطة والثقافة، وما تتخذه من أشكال ومظاهر مختلفة عبر الملابسات التاريخية الاجتماعية المختلفة. ولكن المجال لا يسمح بهذا. وحسبنا أن نتوقف عند تحديد مفهوم المثقف ومفهوم السلطة، وتحديد طبيعة ما بينهما من تداخل دلالي ووظيفي رغم ما بينهما من تمايز.

من هو المثقف:

إن أي محاولة لتعريف المثقف ستغوص بنا في غابة من عشرات التعريفات التي تصدر كلها عن موقف فكري معين. فهناك من يعرف المثقف بأنه الحاصل على الشهادة العليا الجامعية، وهناك من يعرفه بأنه المتخصص في شئون الثقافة، والذي يتعامل مع الأفكار المجردة، والتي يضع اعتباراتها فوق مختلف الاعتبارات الاجتماعية اليومية،

أو بأنه المفكر المرتبط بقضايا عامة أكبر من حدود تخصصه، أو هو صاحب الرؤية النقدية للمجتمع، أو هو العالم القلق، أو هو المبدع في مجال الآداب والفنون والعلوم والفكر، أو هو المتعلم ذو الطموح السياسي، أو هو واحد من صفوة أو نخبة متعلمة ذات فاعلية على المستوى الاجتماعي العام، إلى غير ذلك؛ وهي تعريفات تقصر المثقف على مستوى ثقافي معين أو مستوى اجتماعي معين. وقد يكون أبسط تعريف هو ذلك الذي يميز بين العمل الذهني والعمل اليدوي، وهو في الحقيقة كذلك تعريف غير دقيق على إطلاقه؛ فكل عمل يدوي مهما كانت بساطته الآلية يحتوي بالضرورة على قدر من الجهد الذهني، وفي تقديري إن أصدق تعريف وأدقه؛ هو ذلك الذي يقول به جرامشي؛ وهو أن[٧] كل إنسان مثقف، وإن لم تكن الثقافة مهنة له؛ ذلك أن لكل إنسان رؤية معينة للعالم، وخطًا للسلوك الأخلاقي والاجتماعي، ومستوى معينًا من المعرفة والإنتاج الفكري. كل إنسان مثقف إذن، وإن اختلفت مستويات ووظائف ودلالات ثقافته، وهكذا يتسع مفهوم المثقف ليشمل المفكرين والعلماء والكتاب والمبدعين والفنيين، ورجال الدين والأطباء

والمهندسين، والمديرين ورجال القانون، والأطباء والموظفين، والموجهين الإعلاميين والصحفيين، ورجال الأعمال والطلبة.

بل يتسع كذلك لقوى الإنتاج اليدوي من عمال وفلاحين. وبهذا المعنى الواسع للمثقف ينقسم المثقفون إلى مثقف عام ومثقف متخصص.

ولا يشكل المثقفون طبقة اجتماعية محددة؛ بل ينتسبون إلى مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية، من الطبقة الأرستقراطية إلى البورجوازية، والفئات البينية المتوسطة، حتى الطبقة العاملة؛ فلكل طبقة وفئة من هؤلاء مثقفوها المعبرون عنها، سواء بالانتساب الاجتماعي المباشر، أو بالانتماء الفكري. وهناك بحسب تعبير جرامشي المثقف العضوي للطبقة البورجوازية، وهناك المثقف العضوي للطبقة العاملة، وهناك المثقفون المعبرون عن مختلف الفئات الاجتماعية الأخرى. ولعل الفلاحين أن تكون الفئة الاجتماعية الوحيدة – كما يذهب[٨] جرامشي – التي ليس لها مثقفوها المعبرون عنها، وإن يكن العديد من المثقفين من ذوي أصول فلاحية.

وهناك من الباحثين من يذهبون إلى أن المثقفين ينتسبون عامة إلى الفئات الاجتماعية الوسطى، ويتحلون لهذا بسمة اجتماعية موحدة. وقد يبدو هذا صحيحًا، وخاصة في مجتمعاتنا العربية ومجتمعات البلاد النامية عامة، التي برزت فيها وتكاثرت، واتسعت الفئات الاجتماعية الوسطى بعد حصولها على الاستقلال، ونتيجة للتوسع في التعليم؛ تلبية للاحتياجات الجديدة. إلا أنه في إطار هذه الفئات الوسطى سنجد كذلك الانتماءات والانتسابات الفكرية المختلفة التي لا تجعل من المثقفين طبقة متجانسة من حيث المصالح، وبالتالي من حيث الأفكار.

وهناك من الباحثين من يذهب إلى اعتبار المثقفين الطبقة الاجتماعية المالكة؛ لامتلاكهم لرأس مال ثقافي يؤهلهم للحصول على الجانب الأكبر من فائض القيمة على المستوى الاجتماعي العام، ويتيح لهم وضعًا متميزًا في السلطة؛ فاللا مساواة في المعرفة تؤدي إلى اللا مساواة الاجتماعية، وبالتالي فالأكثر معرفة هو الأكثر سلطة. والواقع إنه إذا صح أن اللا مساواة في المعرفة تؤدي إلى اللا مساواة

الاجتماعية؛ فإن المعرفة أو رأس المال الثقافي وحده لا يعني السلطة، رغم أهميته في بنية السلطة كما سوف نرى.

وهناك من الباحثين من يذهب إلى أن المثقفين كيان اجتماعي عبر طبقي؛ أي يكاد أن يكون كيانًا قوميًا فوق الطبقات(٩)، وإن كان يقصر هذا الحكم على المثقفين المصريين أساسًا. والواقع إن مصدر هذا التعريف الفضفاض هو قصره مفهوم المثقفين على المشتغلين بشئون الثقافة العامة دون المشتغلين بالثقافة التقنية. ولكن حتى في إطار هذا المفهوم الضيق للمثقفين؛ فما أكثر التمايزات الطبقية بينهم.

إن المثقفين ليسوا طبقة بثقافتهم، وليسوا فوق الطبقات أو عبرها بهذه الثقافة؛ وإنما يتنوع ويختلف انتسابهم كشرائح وفئات اجتماعية إلى هذه الطبقة أو تلك بطبيعة موقعهم من نظام الإنتاج الاجتماعي المحدد تاريخيًا، وعلاقة هذه المجموعة بوسائل الإنتاج، في إطار التعبير القانوني عنها، ودورها في التنظيم الاجتماعي للعمل وحجم الدخل، وأسلوب الحصول عليه. ولا يمكن تحديد الطبقة تحديدًا كاملاً بغير اجتماع هذه المعايير الأربعة(١٠).

وعلى هذا فالمثقفون من حيث إنهم مثقفون ليسوا طبقة، لا من الناحية الاقتصادية، أو من الناحية السياسية، أو من الناحية الأيديولوجية؛ وإنما يمثلون فئات وشرائح طبقية مختلفة. وتتحدد انتساباتهم الطبقية بحسب موقعهم من نظام الإنتاج في ضوء هذه المعايير الأربعة. إن لكل طبقة اجتماعية مثقفيها الذين ينشأون بنشأتها(١١). إلا أن الانتساب الطبقي للمثقفين لا يكون بالضرورة مرتبطًا بنشأتهم الطبقية، وإنما بانتمائهم الأيديولوجي أساسًا. ولهذا قد يكون من التعسف الاعتماد على معايير الانتساب الطبقي وحدها في تحديد الموقف الطبقي للمثقفين. وهنا تثار إشكالية الوجود والوعي في الطبيعة الطبقية للمثقفين، فقد يتطابق الوجود والوعي الطبقيان وقد يتعارضان؛ ولهذا تتحدد طبقية المثقفين بالموقف الذي يتخذونه من الصراع الطبقي الدائر في المجتمع عامة، وفي مجال الثقافة الأيديولوجية خاصة.

وقد يكون من المفيد في هذا الوضع من معالجتنا لموضوع الثقافة والمثقفين أن نحدد الفرق بين الثقافة والأيديولوجيا. فالثقافة في تقديري ليست مرادفة للأيديولوجيا، وقد يكون مفهومها أكبر من مفهوم

الأيديولوجيا. إن الثقافة تعني أولاً المعرفة بالمعنى الشامل للمعرفة؛ أي الامتلاك النظري أو التقني أو الوجداني لحقائق الواقع الطبيعي والاجتماعي والإنساني عامة، وما يتضمنه هذا الامتلاك من إنتاج وإبداع كذلك في المجال النظري أو التقني أو الوجداني، أيًا كان مستوى هذا الامتلاك هذا الإنتاج والإبداع. إلا أن هذا الامتلاك والإنتاج المعرفي يتعرض دائمًا في الممارسة الاجتماعية إلى توجيه وتوظيف مصلحي طبقي. وهذا ما يحوله من مجال المعرفة إلى مجال الأيديولوجية، فالأيديولوجية هي نسق من الأفكار والقيم والسلوك، المعبرة عن مصالح طبقة من الطبقات الاجتماعية.

وبرغم التمايز بين المعرفة والأيديولوجية، فما أعمق التداخل بينهما، فتطور المفاهيم والمنجزات عامة - سواء على مستوى العلوم الطبيعية أو الاجتماعية، أو الإبداع التقني أو الأدبي والفني والفكري - مشروط بالتطور في الأوضاع والعلاقات الاجتماعية، وإن يكن في الوقت نفسه عاملاً من عوامل تطوير هذه الأوضاع والعلاقات نفسها.

وفي أسس أشد المعارف العلمية دقة وموضوعية قد نجد عناصر أيديولوجية يسعى العلم دائمًا في تطوره إلى التخلص

منها، أو تحديدها حسابيًا على الأقل[١٢]. والأيديولوجية بدورها لا تحقق مصداقيتها أو فاعليتها المعنوية بغير الاستناد إلى أساس معرفي؛ وذلك بتوظيفها الحقائق والمنجزات المعرفية توظيفًا يضمن لها المصداقية والمشروعية. ولهذا ما أكثر المعارك الأيديولوجية المحتدمة حول تفسير بعض نتائج العلوم الطبيعة[١٣]، وما أكثر ما تؤدلج المعارف العلمية لخدمة أهداف مصلحية، هذا فضلاً عن استخدام النتائج التكنولوجية للعلوم لخدمة أهداف أيديولوجية ومصلحية مختلفة؛ كاستخدام القنابل الذرية والنووية، والإذاعة والتليفزيون ووسائل الاتصال، وأجهزة التحكم السيبرنيطيقي، والمعلوماتية، وعلم الجينات، إلى غير ذلك.

ورغم هذا كله، يظل للثقافة جانبها المعرفي الخالص، رغم طغيان الجانب الأيديولوجي عليه، ولكن ما أكثر ما يكون لهذا الجانب المعرفي الخالص كذلك فاعلية أيديولوجية بشكل مباشر أو غير مباشر.

فجاليليو لم يتعرض للمساءلة والمحاكمة لمجرد قوله بدوران الأرض حول الشمس، ولخروجه على نسق فكري لعلاقات بنية فلكية مستقرة تتبناها الكنيسة؛ وإنما لأنه بهذا

النسق الفلكي الجديد الذي يقول بـه يخلخـل نسـق البنيـة الاجتماعية الطبقية السائدة آنذاك! ولقد عبر برتولد بريشـت تعبيرًا رائعًا عن هذه الحقيقة في المشهد العاشر من مسرحيته "حياة جاليلية"[١٤].

ولهذا فإن الإنتاج والإبداع الفكـري والعلمـي والتقنـي والمنجزات المعرفية عامة، تتضـمن بالضـرورة إمكانـات تغييرية بل تثويرية؛ لأنها إضـافات إلـى قـوى الإنتـاج الاجتماعي والبشري بشكل عام، التي تسهم بتطورها وتقدمها في تحقيق التغييرات الاجتماعية التقدمية.

ولكن يبقى السؤال: من يسيطر علـى هـذه المنجـزات المعرفية؟ ولمصلحة من توجه وتوظف؟ فما أكثر ما تستخدم اليوم المنجزات التكنولوجيـة العظيمـة لتحقيـق السـيطرة الإمبريالية السياسية والاقتصـادية والعسـكرية والإعلاميـة والثقافية على العالم. ولعل هذا ما يسم الثقافة والمثقفين عامة بالطابع الإشكالي الناجم عن هـذا الازدواج بـين المعرفـة والأيديولوجية. وهنا تبرز قضية السلطة وعلاقتها بالمعرفـة والثقافة بشكل عام.

فما هي السلطة؟ وأعني بها بالتحديد السلطة السياسية أو الدولة، وما علاقتها بالثقافة والمثقفين؟

جدل السياسي والثقافي:

لسنا في مجال تحليل تفصيلي لمفهوم الدولة أو السلطة السياسية. وحسبنا أن نعرض لجانبها الذي يتعلق بموضوعنا العام؛ وهو العلاقة بينها وبين الثقافة والمثقفين، أو بتعبير آخر العلاقة بين ما هو سياسي وما هو ثقافي في بنية الدولة أو السلطة عامة.

إن الدولة هي مؤسسة سياسية معبرة عن علاقات الإنتاج السائدة في المجتمع؛ ولهذا فهي مؤسسة طبقية؛ أي تعبر عن سيادة طبقة بعينها، أو سيادة تحالف طبقي بعينه. والدولة وإن تكن تعبر عن طبقة بعينها، أو تحالف طبقي بعينه وعن مصالح هذه الطبقة أو التحالف الطبقي الحاكم؛ فإنها تسعى إلى ممارسة سلطتها باعتبارها التعبير السياسي الرسمي عن المصالح العامة للمجتمع كله بمختلف طبقاته وفئاته. إنها التعبير السياسي الرسمي عن المجتمع المدني عامة. ولهذا فهي تمارس سلطتها بوسيلتين أساسيتين: الأولى هي القمع. فالدولة في جوهرها سلطة قمعية، ولكنها لا تستطيع بالقمع

وحده أن تحتفظ بسيادتها وسلطتها أو تحقق مشروعاتها، وأن تحصل على مشروعيتها أو على الاتفاق العام حولها الـــذي هو شرط ضروري لتحقيق توازن عام في المجتمـــع، رغـــم ما يحتدم فيه من تناقضات وصراعات؛ ولهذا تلجأ إلى وسيلة ثانية هي الأيديولوجيا؛ تحقيقًا لهذه المشروعية، أو الاتفـــاق العـــام، أو التـــوازن الاجتمـــاعي. "وكـــل دولـــة لا تملـــك أدلوجة – على حد تعبير عبد الله العروي[١٥] – تضمن درجة مناسبة من ولاء وإجماع مواطنيها؛ لا محالة مهزومة".

وفي تحليل ابن خلدون لشروط قيام الدولـــة؛ نجـــد هـــذا التشديد كذلك على جانبي القمع والأيديولوجيا، الـــذي يعبـــر عنها ابن خلدون بالعصبية والدعوة؛ فالدعوة[١٦] الدينية مـــن غير عصبية لا تتم كما يقول ابن خلدون. والحديث الشريف يقول: "ما بعث الله نبيًّا إلا في منعة مـــن قومـــه". كمـــا أن العصبية قد تكفي لتأسيس الملك، ولكنهـــا لا تكفـــي وحـــدها لاستتباب الملك واستدامته وقوته؛ ولهذا لا بد لها كما يـــذهب ابن خلدون من سياسة عقلية أو سياسة دينية[١٧].

ولعلنا نجد هذا التحديد لجانبي القمع والأيديولوجية في بنية السلطة على مستوى رفيع من التدقيق النظري؛ فـــي تفرقـــة

ألتوسير المشهورة بين سلطة الدولة القمعية، وأجهزة الدولة الأيديولوجية[١٨].

بالقمع والأيديولوجيا إذن تتكامل للدولة قدرتها على استقرار سلطتها، وتوفير مشروعيتها، وتحقيق مشروعاتها؛ وبهذا لا تكون الأيديولوجية مجرد أداة من أدوات الدولة أو السلطة؛ بل تكون جزءًا أساسيًا عضويًا من بنيتها نفسها. ففي بنية الدولة أو السلطة تترابط وتتداخل وتتآزر الأجهزة القمعية والأجهزة الأيديولوجية مع مجمل العملية الإنتاجية الاجتماعية؛ ليتحقق بهذا الترابط والتداخل والتآزر إعادة إنتاج علاقات الإنتاج السائدة؛ أي تكريس الطبقة، أو تحالف الطبقات المالكة الحاكمة. وعندما نذكر الأجهزة الأيديولوجية فلسنا نقصرها على تلك الأجهزة التي حددها ألتوسير؛ وهي[١٩]: الدينية، والمدرسية، والعائلية، والتشريعية، والسياسية، والنقابية، والإعلامية، والثقافية بالمعنى التقليدي للثقافة؛ أدب وفن ورياضة وغير ذلك؛ وإنما تمتد بمفهوم الأيديولوجيا بحسب المفهوم الذي حددناه من قبل للمثقفين، ليشمل مختلف مجالات الإنتاج والإبداع المعرفي والتقني والعملي والوجداني على السواء. وهكذا تتخلل الأيديولوجيا

مختلف مجالات التخطيط والعمل والإدارة، والتوجيه والإعداد والتنفيذ في بنية الدولة كمؤسسة تهيمن على مشروع كبير هو المجتمع، ويتم إنتاج هذه الأيديولوجيا وتبنيها واستيعابها وتوظيفها توظيفاً عمليًّا عن طريق العاملين في مختلف هذه المجالات على اختلاف مستوياتهم المعرفية والوظيفية.

وبرغم الدور الكبير الفاعل الذي تلعبه المعرفة/ الأيديولوجيا، ويلعبه المثقفون عامة، الحاملون لهذه المعرفة/ الأيديولوجيا في إدارة الدولة وتوجيه المجتمع كله، وتوحيده تحت سيطرتها، وبالتالي المساهمة في إعادة إنتاجها، إلا أن المثقفين من حيث إنهم مثقفون ليسوا هم القوة المسيطرة المهيمنة في بنية الدولة كما يزعم بعض الباحثين(٢٠)؛ إن أساس السيطرة والهيمنة في بنية الدولة هي القوى المالكة لوسائل الإنتاج، إن الذي يملك هو وحده الذي يحكم ويتحكم في التحليل الأخير(٢١)؛ وهذا ما يقيم بين ما هو سياسي وما هو ثقافي داخل بنية الدولة وفي المجتمع عامة إشكالية حادة. أقول إشكالية، ولا أقول ثنائية؛ فهناك فارق دقيق ومهم بين الأمرين.

إن الدولة تدرك أن لا سلطة سياسية لها، ولا مشـــروعية ولا أخلاقية، ولا إخضـــاع للمجتمـــع المـــدني ولا تكـــريس لسيطرتها وامتلاكها لوسائل الإنتاج بغير امتلاكهـــا للســـلطة الثقافية؛ أي المعرفة الأيديولوجيا"؛ ولهذا تسعى دائمًـــا إلـــى إنشاء المعابد والكنائس والمساجد(٢٢)، ودور البحث العلمـــي والتعليم(٢٣)، ووسائل الإعلام الجماهيري، والأجهزة الثقافيـــة المختلفة، وتحرص دائمًا على تنشئة قوى المعرفة المعنويـــة والفنية والتقنية والإدارية، وتجنيدها واســـتيعابها وتوجيههـــا لتكريس سلطتها، وإعادة إنتـــاج علاقـــات الإنتـــاج القائمـــة السائدة.

إلا أنه برغم هذا كله فإن السلطة السياسية لها الأولوية(٢٤) والهيمنة على جميع تجليات المعرفة الأيديولوجيا؛ وذلك لقيام هذه السلطة السياسية أساسًا على قاعدة محددة؛ هي الملكيـــة لوسائل الإنتاج في المجتمع، ولهذا فجوهر التناقض والثنائية ليس بين السياسي كسياسي والثقافي كثقـــافي؛ وإنمـــا بـــين المالكين وغير المالكين، وإن اتخذ هـــذا مظهـــر التنـــاقض والثنائية بين السياسي والثقافي.

والمثقفون بينهم من هم من المالكين، وبينهم من هم من غير المالكين؛ ولهذا فالتناقض الأساسي والثنائية الحادة لا تقوم بين السلطة من حيث إنها سلطة سياسية مهيمنة، والمثقفين من حيث إنهم مثقفون؛ وإنما يقوم التناقض وتقوم الثنائية أساسًا بين ثقافتين وأيديولوجيتين؛ أي بين موقفين وموقعين طبقيين. ومن ثم فليس ثمة ثنائية بين المثقفين والسلطة، وإن قامت بينهما كما سبق أن أشرت علاقة إشكالية، يمكن تحديدها في النقاط الآتية:

أولاً- إن العديد من المثقفين داخل السلطة (المجتمع عامة) يدركون أنهم جزء من هذه السلطة/ المجتمع، وأنهم يسهمون بإنتاجهم وعملهم بمختلف أشكاله ومستوياته في تكريس وإعادة إنتاج هذه السلطة/ المجتمع. إلا أن الأغلبية منهم تعي كذلك بدرجات متفاوتة من الوعي الذاتي أو الموضوعي، المنظم أو التلقائي؛ بأنهم موضع استغلال واستبداد من جانب هذه السلطة/ المجتمع التي يكرسونها، وأنهم في مستويات دنيا من السلم الاجتماعي، رغم ما يقدمونه من إنتاج.

ثانيًا– إن العديد من المثقفين يعانون في كثير من الأحيان، وبدرجات متفاوتة كذلك من التناقض بين معارفهم وممارستهم العلمية والتقنية والإدارية، وبين التوظيف الأيديولوجي لهذه المعارف والممارسات؛ هذا التوظيف الذي يرفضونه أخلاقيًّا أو فكريًّا بدرجات متفاوتة كذلك. (وما أكثر الأمثلة على ذلك، لعل أبرزها علماء الطبيعة الذين يشاركون في صناعة القنبلة الذرية أو النووية، ويرفضون ما ترتبط بها من سياسات عدوانية وتدميرية، أو أطباء السجون الذين يطلب منهم المشاركة في عمليات تعذيب سجناء الرأي، أو المدرسون – وخاصة في مدارس ما قبل الجامعة، بل والجامعيون أحيانًا – الذين تفرض عليهم برامج تعليمية تتعارض مع ما يعرفونه من حقائق اجتماعية وتاريخية، أو العسكريون والدبلوماسيون الذين يفرض عليهم خوض معارك أو الرضوخ لمعاهدات صلح لا يوافقون عليها..إلخ.

ثالثًا– في الوقت الذي تسعى فيه السلطة السياسـية إلـى تنمية المعرفة النظرية والعلمية والتقنية عامـة، لتدعيم مكانتها وتحقيق مشروعاتها؛ فإنها تـدرك في بعض الأحيان أن تنمية هذه المعرفـة مـن ناحية أخرى فـي هـذا الفـرع مـن المعرفـة أو ذاك ليس له أهمية في تنمية مصالحها الطبقية الخاصة، وقد تعي كذلك أن تنمية هذه المعرفـة سوف تضاعف من قوى الإنتاج؛ بما لا يتفق مع علاقات الإنتاج القائمة، ولهذا تسعى السلطة فـي هذه الحالة إلى إهدار جوانب معينة من الخبرات العلمية والمعرفية، وتهميش حامليها من المثقفين، وتحويلهم إلى موظفين بيروقراطيين، وقد تبـدو امتدادًا لهذه السياسة، ظـاهره تنميـة وتشـجيع الاتجاهات اللاعقلانية في الـبلاد الناميـة، فـي الوقت الذي تحتاج فيه هذه البلاد إلى المزيد من العقلانية وإلى ترسـيخها فـي تنظـيم مختلـف مؤسساتها الوليدة. بل قد يبدو التقاعس في كثيـر من هذه البلاد عن حل قضية الأمية حلاً جذريًا،

وتسطيح الثقافة العامة، وتحويل المثقفين عامة إلى موظفين مكتبيين بيروقراطيين، وتشجيع مظاهر الابتذال والنظرة البرجماتية النفعية الفردية أن تكون امتدادًا كذلك لهذه السياسة التهميشية للثقافة والمثقفين.

رابعًا- داخل بنية الدولة الواحدة هناك اختلافات عديدة في المنهج وأسلوب العمل، وطبيعة الرؤية بين أصحاب النظرة الآنية الجزئية المتطلعة إلى المكاسب السريعة، وبين أصحاب النظرة الشاملة والكلية، بين أصحاب المنافع المباشرة، وأصحاب الأهداف البعيدة المدروسة، بين السياسيين العمليين الذين يتعاملون بالمناورة، وبين الخبراء والعلماء المدققين، بين أصحاب الثقافة العامة، وأصحاب الثقافة المتخصصة، بين أصحاب النزعة الفردية الاستعلائية الاستبدادية، وأصحاب النزعة الليبرالية، إلى غير ذلك.

خامسًا- برغم الأيديولوجيا الواحدة المعبرة عن مصالح الطبقة أو الطبقات الحاكمة؛ فإنه داخل بنية الدولة

العديد من التعريفـــات الأيديولوجيـــة المختلفـــة، النابعة من تعدد الفئات الاجتماعية داخل التحالف الطبقي الحاكم، والنابعة كـــذلك مـــن اخـــتلاف الوظائف والخبرات والممارسات، والمســـتويات الثقافية أو الاجتماعية في السلم السلطوي، وأحياناً كذلك نتيجة للاختلاف النسبي في المواقف مـــن بعـــض القضـــايا السياســـية والاقتصـــادية والاجتماعية، ونتيجة للاخـــتلاف فـــي مصـــدر الثقافات؛ كأن يكون مصـــدرًا غريبًـــا خالصًـــا، أو مصدرًا محليًا وطنيًا، أو مصدرًا تراثيًا تقليديًا.

سادسًا- برغم المظهر الليبرالي في الممارسات السياســـية والاجتماعية في بعض الـــبلاد الناميـــة عامـــة، والعربية خاصة؛ فإن الطابع الجوهري الغالـــب هو انعدام الديمقراطية، وإهدار الحقوق الأساسية للإنسان، وسيادة القوانين الاســـتثنائية الباطشـــة، وانعدام الحوار الاجتماعي، وعدم احترام التعددية الفكرية والسياسية بالمعنى الحقيقي لها، والتفـــرد في إصدار القرارات من أعلى السلم الســـلطوي،

دون مشاركة شعبية ديمقراطية؛ مما يفضي إلى تجميد النشاط الفكري، وعزلة وسلبية المثقفين المتخصصين بوجه خاص. ولا تعبر هذه الصورة عن الوضع الاجتماعي فحسب؛ وإنما تعبر كذلك عن آليات العمل وطبيعة العلاقات داخل أبنية السلطة نفسها، وعن العلاقة بين هذه البنية والمجتمع عامة.

هذه في تقديري بعض الظواهر المعبرة عما نسميه بإشكالية العلاقة بين المثقفين والسلطة، بين الثقافي والسياسي. على أن هذه الظواهر ليست تعبيرًا عن تناقض حاد أو ثنائية استبعادية بين المثقفين والسلطة. ذلك أنها إشكاليات قائمة داخل كتلة تاريخية اجتماعية واحدة على حد تعبير جرامشي، تكشف عن مدى ما يحتدم داخل هذه الكتلة الواحدة من اختلافات وصراعات وثغرات. ولا شك في أهمية هذه الإشكالية وجدية هذه الظواهر المعبرة عنها؛ الأمر الذي يحتم العناية بها، والاستفادة منها في تنمية وتطوير وإنضاج الصراع الاجتماعي عامة. إلا أنها لا تعبر – كما أشرنا – عن ثنائية استبعادية بين المثقفين والسلطة. وعندما

يركز بعض الكتاب والباحثين على هذه الظواهر ويقتصرون عليها ويتخذونها أساسًا للقول بالثنائية بين المثقفين والسلطة؛ فإنهم بهذا يسهمون في إخفاء حقيقة المثقفين وحقيقة السلطة، وحقيقة الصراع الاجتماعي عامة؛ ولهذا تـــأتي مقترحـــاتهم بشأن هذه الثنائية المزعومة بين المثقفين والسلطة دعوة إلى ملء الفجوة أو تجسير العلاقة بينهما؛ أي الدعوة التوفيقية بين المثقفين والسلطة.

والواقع إن التناقض الحاد والثنائية الاستبعادية لا تقـــوم – كما سبق أن أشرنا – بين المثقفين كمثقفين، والسلطة كسلطة؛ وإنما تقوم أساسًا بين الحاكمين المالكين، والمحكومين غيـــر المالكين. ومن المثقفين من هم في زمرة الحاكمين المالكين، ومنهم من هم في زمرة المحكومين غير المالكين؛ سواء كان ذلك انتسابًا طبقيًا فعليًا، أو انتماء أيديولوجيًا، أو بتعبير آخر إن الثنائية تقوم أساسًا بين سلطة ومثقفيهـــا، ســـلطة قائمـــة بالفعل، وسلطة أخرى ومثقفيها، سلطة ما تزال بـــالقوة؛ أي إمكانية مناضلة. وهكذا نعود مـــرة أخـــرى إلـــى القضـــية الجوهرية في هذا الموضوع؛ وهي قضية الصراع الطبقـــي في مجال الثقافة (المعرفة/ الأيديولوجيا).

والحق إن هذا الصراع لا يتمثل في جيشين يواجـه كـل منهما الآخر عند حد فاصل بينهما، قد يكون من الجـائز أن نقرر هذا نظريًا على نحو تجريدي خالص. أما فـي الواقـع الملموس الحي؛ فما أشد التداخل عمليًّا وفكريًّا عبر هذا الخط الفاصل. وفي ضوء تعريفنا السابق للمثقفين نستطيع القـول بأن الغالبية العظمـى مـن المثقفـين داخـل بنيـة الكتلـة التاريخية/الاجتماعية المرتبطة بالسلطة؛ سواء كانوا عـاملين داخل أجهزة الدولة نفسها، أو كانوا خارجها[٢٥]. ولا يوجـد من المثقفين خارج السلطة أو خارج كتلتها التاريخية اللهم إلا هؤلاء الذين يتناقضون فكريًا معها، ويناضلون نضالاً سياسيًا من أجل تغييرها تغييرًا جذريًا، سواء كانوا عـاملين داخـل أجهزة الدولة نفسها، أو كانوا خارجها، فالوجود داخل السلطة أو خارجها يتحدد بالموقف الفكري والسياسـي؛ أي يتحـدد بحالة الوعي وليس بحالة الوجود.

وعلى هذا؛ فإن الصراع بين الجيشين الطبقيين أيديولوجيًا لا يدور في شكل مواجهة مباشرة؛ وإنما في قلب الجيشـين كذلك؛ ففي قلب جهاز الدولة المعبر عن الطبقة أو الطبقـات الحاكمة المالكية، تدور ما تشبه الحرب الأهلية الصامتة بين

فئات اجتماعية مختلفة، وتيارات فكرية مختلفة، بعضها فروع من تيار رئيسي سائد، وبعضها الآخر فروع من تيار مناقض لأيديولوجية القلعة الحاكمة؛ ولكنه منعكس داخلها ومؤثر فيها من خارجها.

وفي هذه الحرب الأهلية الأيديولوجية داخل بنية الدولة؛ هناك إمكانيات لقيام تحالفات موضوعية متنوعة بين القوى التي تعبر عن الظواهر الإشكالية داخل البنية نفسها، وبين القوى المتناقضة تناقضًا جذريًا مع هذه البنية، والتي هي امتداد داخل هذه البنية نفسها لقوى جديدة خارجها تناضل من أجل إقامة سلطة جديدة.

إلا أن هذه الحروب الأيديولوجية الدائرة داخل قلعة الدولة لن تستطيع – كما يزعم بعض الباحثين – تغيير وتدمير سلطة الأيديولوجية الرسمية من داخلها، فمهما استقل بعض أساتذة الجامعات أو طلبة الدراسات العليا مثلاً بأيديولوجيا خاصة بهم، مناقضة جذريًّا مع أيديولوجية الطبقة أو السلطة السائدة، وراحوا يروجون لها داخل الجامعات وخارجها؛ فلن يستطيعوا بهذا وحده – مع أهميته وفاعليته – هزيمة الأيديولوجية المهيمنة.

ولعل مصير حركات الدارسين للعلوم الاجتماعية والطلبة عامة في سنوات ١٩٦٤ و١٩٦٨ في أمريكا وأوروبا؛ أن تكون درسًا بليغًا في هذا الشأن، وكذلك الأمر بالنسبة لنمو دور التكنوقراط والخبراء الفنيين والمديرين عامة داخل الأجهزة المختلفة للدولة؛ فمهما تصاعدت الأهمية البالغة لدورهم داخل هذه الأجهزة، ومهما تعارضت خبراتهم المعرفية ومواقفهم الأيديولوجية بشكل أو بآخر، بمستوى أو بآخر من الممارسات السلطوية السائدة، سواء في المجال السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو الأيديولوجي عامة؛ فلن يتمكنوا كذلك وحدهم من تحقيق تغيير أيديولوجي جذري في بنية الدولة؛ ولهذا فالقول بثورة المديرين أو بسلطة التقنيين ينطوي على رؤية محدودة شكلية لآليات التغيير الاجتماعي، وكذلك الأمر بالنسبة لمختلف القوى الثقافية المتخصصة من مفكرين وعلماء ومبدعين إلى غير ذلك. إنهم قوى تنويرية بغير شك، ولكنهم وحدهم لن يستطيعوا أن يكونوا قوى تغييرية، وأقصى ما يمكن أن تحققه هذه القوى المعارضة داخل بنية الدولة/ المجتمع؛ هو إحداث بعض التغييرات والتجديدات الإصلاحية.

ولكن لا سبيل إلى تغيير جذري حقيقـــي داخـــل البنيـــة الأيديولوجية السائدة للسلطة إلا بمســـاندة وتوجيـــه الســـلطة الأيديولوجية الصاعدة، المناقضة لهذه الســـلطة الســـائدة؛ أي هذه الكتلة التاريخية الجديدة وقواها السياسية الفاعلة، التـــي تنمو في مواجهة السلطة السائدة، وفي استقلال وتمايز بنيوي أيديولوجي عنها، وإن تواجدت داخلها، فضلاً عن الارتبـــاط خارجها بحركة جماهيرية منظمة وواعية نشطة. إلا أن قوى هذه السلطة الأيديولوجية المناقضة للأيديولوجيـــة الســـلطوية السائدة، أو هذه الكتلة التاريخية الاجتماعية الصاعدة نفســـها، معرضة كذلك لاختراقات وتـــأثيرات أيديولوجيـــة معاكســـة تهدف إلى خلخلة وحدتها وإضعاف تحالفاتها وتزييف وتشويه مفاهيمها، وعرقلة حركتها وفاعليتها، ومحاولـــة اســـتيعابها وأسرها أيديولوجيًّا في قلعة السلطة القائمة المهيمنة.

هذه هي الخريطة المتداخلة المتعددة المســـتويات لـــبعض مظاهر الصراع الطبقـــي فـــي مجـــال الثقافـــة (المعرفـــة/ الأيديولوجيا)، الذي يدور أساسًا على قاعدة الملكية، ولـــيس على مجرد التعارض والثنائية بين المثقفين والسلطة.

ومن هنا كذلك يبرز معنى الثورة الثقافية كعملية ضرورية حاسمة في كل ثورة اجتماعية حقيقية. إنها التغيير الجذري للأبنية الثقافية المتخلفة السائدة في السلطة والمجتمع؛ من مفاهيم ومعارف ومناهج وقيم وأذواق وأشكال سلوك وعادات. وبغير هذا التغيير فلا حياة ولا مستقبل لأي ثورة اجتماعية حقيقية في أي مجال من مجالاتها وممارساتها السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية.

تجسير أم تكسير أم تغيير:

إلا أن الثورة الثقافية مهمة اجتماعية شاملة مرتبطة بالسلطة الثورية. إنها التجذير الحقيقي للسلطة الثورية الجديدة، ولكنها لا تتحقق بدونها. فلا ثورة ثقافية بدون سلطة ثورية؛ ولهذا ما أكثر ما ميزت في دراسات سابقة بين الثورة الثقافية والثقافة الثورية.

فإذا كانت الثورة الثقافية لا تتحقق بدون سلطة ثورية؛ فإن الثقافة الثورية هي التمهيد الضروري لتحقيق السلطة الثورية، وبالتالي للثورة الثقافية.

وفي مثل ملابساتنا وأوضاعنا العربية الراهنة؛ فإنه من المثالية، بل من الغفلة أن نسعى لتحقيق ثورة ثقافية، وأقصى ما نتطلع إليه هذه الأيام هو تنشيط وتنمية الثقافة الثورية والتقدمية، بل العقلانية والعلمية عامة؛ فكلمة الثورة قد أخذت تغيب عن حياتنا، لا في علاقتها بالثقافة فحسب، وأخذت تحتل مكانها كلمات ومفاهيم أخرى مغايرة ومعاكسة؛ مثل التصالح، والتطبيع، والعلاقات الخاصة مع إسرائيل وأمريكا، ومثل المفاهيم الاستسلامية والامتثالية والنفعية، واللاعقلانية، والانفتاح والتوفيقية، والمثالية والهروبية، والاستهلاكية، إلى غير ذلك.

وقد لا يكون المجال متسعًا لتحليل بعض المفاهيم والمواقف الأيديولوجية السائدة في حياتنا الثقافية الراهنة، وحسبنا أن نعرض لموقفين فحسب من هذه المواقف؛ لارتباطهما ارتباطًا مباشرًا بموضوعنا.

فهناك أولاً الدعوى التي أخذت ترتفع هذه السنوات الأخيرة، والتي أشرنا إليها إشارة عابرة من قبل، هذه الدعوى التي يحمل لواءها سعد الدين إبراهيم، والتي تدعو بل تعمل كذلك على تجسير الفجوة بين المثقف والأمير،

أو بين المفكرين العرب وصانعي القرارات[٢٦]. وتستند هذه الدعوى في الحقيقة إلى بعض المقولات التي نكتفي بمناقشة اثنين منها هما أبرزها؛ تذهب المقولة الأولى إلى أن السياق العربي الراهن تتركز سلطة القرار فيه (في المسائل الكبرى) في يد شخص واحد هو الملك أو الرئيس الحاكم، وهذا صحيح بغير شك في أغلب النظم العربية، ولكن من حيث المظهر؛ إلا أن القرار في الحقيقة وإن صدر عن فرد، بل وإن استند كذلك إلى نخبة من الخبراء المتخصصين؛ فهو من الناحية الموضوعية ليس تعبيرًا عن إرادة ومصلحة هذا الفرد وحده، أو عن حكمة وثقافة هؤلاء الخبراء المتخصصين فحسب؛ بل هو تعبير عن إرادات ومصالح اجتماعية طبقية أكبر، تتركز في هذا الفرد أو هؤلاء الخبراء، ويضعها هذا الفرد وهؤلاء الخبراء في اعتبارهم عند اتخاذ القرار. هذا بالطبع لا ينفي إمكانية قصور التقدير، أو التعسف أو الخطأ الذاتي أو الموضوعي في إصدار هذا القرار أو ذلك، أو تعارضه مع هذه الفئة الاجتماعية أو تلك من الفئات المالكة الحاكمة. إنني أتحدث عن القانون الاجتماعي العام الذي يستبطن إصدار القرار في المسائل الكبرى، فالتصالح

مع إسرائيل مثلاً لم يكن مجرد قرار بادر باتخاذه فـرد هـو أنور السادات، أو نتيجة استشـارته لنخبـة مـن الخبـراء والمتخصصين تعبيرًا عن مصلحته الشخصية فحسب؛ وإنما كان تعبيرًا عن تغيير فـي البنيـة السياسـية والاقتصـادية والأيديولوجية في السلطة/ المجتمع؛ ولهذا فمن التبسـيط أن يتقلص إصدار القرار في المسـائل الكبـرى فـي فـرد أو نخبة(٢٧).

أما المقولة الثانية؛ فهي تقليصـه كـذلك للمثقفـين فـي المفكرين وحدهم، وتقليصه للسلطة في الحاكم، ثم تمييزه بين المفكر والأمير (أو الحاكم) تمييزًا يقتصر على منهج معالجة الأمور، ضاربًا عرض الحائط بأي اختلاف مصلحي طبقـي أو أيديولوجي بينهما؛ فالحاكم في رأيه يتعامل مـع النسـبي والجزئي والملموس والممكن، على حين أن المفكر يتعامـل مع العام والكلي وما ينبغي أن يكون.

وهكذا نتبين التبسيطية والتسطيحية في تقـديم كـل مـن الأمير والمفكر؛ مما يساعد على تقديم حل مباشـر لأزمـة الثنائية بينهما، وهذا الحل هو تجسير ما بينهما مـن فجـوة،

وتحقيق التلاقي الوظيفي بينهما، الذي يرشد سلوك الحاكم بحكمة المفكر.

ويطرح سعد الدين إبراهيم لهذا ثلاثة جسور: الأول جسر ذهبي، والثاني جسر فضي، والثالث جسر خشبي؛ وهذا الجسر الخشبي هو الحد الأدنى الممكن في الملابسات العربية الحالية، الذي يتيح إزالة الصراع أو الثنائية القائمة بين المفكر والحاكم. ولنكتفي بقراءة دور المفكر بإقامة هذا الجسر الخشبي. يتمثل هذا الدور في الآتي:

١- بلورة السياسات دون تحديد الأهداف الذي يظل من حق الحاكم وحده.

٢- ترشيد القرارات التنفيذية من حيث التوقيت والإخراج، والاتساق مع قرارات أخرى سابقة أو محتملة، وبحسب التداعيات المحتملة.

٣- إضفاء نوع من الشرعية على السياسات والقرارات التي يستقر عليها الحاكم لتسهيل قبولها جماهيريًا؛ وذلك بتفسيرها وتبريرها للرأي العام على أساس أنها صنعت بأفضل الوسائل العلمية الموضوعية.

وهكذا نلاحظ التبريرية لمشيئة الحاكم، باستخدام المعرفة العلمية نفسها. وتأكيدًا لهذا الموقف التبريري (أو الترشيدي لو أردنا أن نتجنب الحكم الأيديولوجي) يتساءل د. سعد الدين إبراهيم: ماذا يفعل المفكر إذا اختلف مع ما يطلبه منه الحاكم؟ ويرد الدكتور سعد الدين إبراهيم: "فليعتذر عن ذلك بأدب ودون شوشرة إعلامية".

وهكذا لا يكتفي فحسب بموقف التبرير؛ وإنما يدعو كذلك إلى تجنب موقف النقد والاختلاف الصريح. إنه جسر سري خاص داخل سلاملك أو حراملك قصر المفكر والأمير.

إلا أن بعض الباحثين – ترميمًا لهذا الجسر بين المثقفين والسلطة – يدعون إلى استكماله بجسر آخر بين المثقفين والجماهير؛ كأنما هم غافلون عن أن هذا الجسر المطلوب إقامته بين المثقفين والسلطة؛ إنما هو نفسه الجسر الذي ستسير فوقه السلطة للسيطرة على الجماهير.

ويعترض بعض الباحثين العرب على هذا التجسير، ويرون أن الأمر ليس في حاجة إلى دعوة إلى هذا التجسير، فالجسور قائمة بالفعل بين المثقفين والسلطة، وهي ليست جسورًا ذهبية أو فضية أو خشبية؛ بل هي جسور بلورية؛ أي

إنها جسور لا ترى؛ "ولهذا فالمطلوب ليس المزيد من الجسور، وإنما التقليل منها"[٢٨]. التقليل منها أو كسرها؟! نعم، هناك من المثقفين من يقفون موقفًا على النقيض تمامًا من موقف التجسير؛ إذ نراهم يطالبون بتكسير العلاقة بين المثقفين والسلطة لا تجسيرها. وإذا كانت الدعوة إلى التجسير هي دعوى توفيقية تبريرية؛ فإن الدعوة إلى التكسير – برغم ما تتضمنه من روح نقدية غاضبة – فهي دعوة مثالية. نجد هذه الدعوة في كلمة لأمين عز الدين[٢٩]، يشكو فيها من أن الخبراء العرب يقدمون العديد من الحلول الرشيدة لمختلف المشاكل الاقتصادية الاجتماعية المتراكمة"، والتي لا تكاد تمس من قريب أو بعيد أسس المجتمع الراهن، أو تهدد كيانه، "ورغم هذا فإن هذه الجهود تواجه دائمًا بالرفض الرسمي، وهو ليس رفضًا صريحًا؛ بل هو "رفض غامض خبيث". وينتقد أمين عز الدين المواقف الانسحابية، أو التوفيقية لبعض الخبراء إزاء هذا الرفض الرسمي، ويرى أن الموقف الصحيح؛ هو أن يعلن الخبراء العرب رفض المشاركة في أي مؤتمر ما لم تعلن الحكومات التزامها بتنفيذ الحلول، وإدانة موقف الحكومات، وخلق تيار للخبرة العربية

المتحررة داخل كل قطر عربي، وعلى المستوى القومي يتجه بالحلول إلى الجماهير. ومع أهمية الدعوى الأخيرة هذه، التي تحتاج بغير شك إلى أن تتشكل في مؤسسات مستقلة، فإن الدعوة بشكل عام لا تمس جوهر البنية السلطوية القائمة.

وفي امتداد لهذه الدعوة، وإن يكن على مستوى أكثر موضوعية وأشد عمقًا وحسمًا من الناحية الأيديولوجية؛ نموذج المثقف الجديد الذي يعلن عبد اللطيف اللعبي عن وجوده بشكل ما زال جنينيًّا، ويكاد يجد فيه المستقبل الأمل؛ وهو "مثقف قطع علاقته مع جميع السلط.. ويقوم بالاضطلاع الأمين بعمله كمثقف.. عمله لا مرئي وصامت بالضرورة، ولكن هذا العمل يبقى رغم هذا محاولة جريئة لمقاربة الحاضر والماضي، ورهانًا على المستقبل.. وهكذا ربما لأول مرة يستطيع الإبداع الفني والنظري أن ينطلق من إشكاليته الخاصة، وأن يعيد الارتباط بالواقع العاري والعميق، دون أن يعبر صراط السلطة وكواليسها"(٣٠). وبرغم هذه القطيعة الكاملة بين المثقف والسلطة، يحرص عبد اللطيف اللعبي على عدم الخلط بين هذه القطيعة وبين

علاقة المثقف بالسياسة. "إننا نرفض الفصل المتعسف بين السياسي والثقافي، ولكننا حريصون على بيان خطورة عدم التمييز بينهما، المهم قدرة المثقف على الاحتفاظ بالتوازن الصحيح، والاحتفاظ بمهمته التي تكمن في تعريفه الواقع، ونقد الأفكار والممارسات التي تحتجز حرية الكلام، والذهاب والإياب بين الممارسة والنظرية"(٣١).

ولا شك أن هذا النموذج للمثقف الذي يقدمه عبد اللطيف اللعبي يكاد يقتصر على المثقف المفكر والمبدع، وعلى دوره الإبداعي النقدي. وبرغم الأهمية البالغة لهذا الدور؛ فإنه يكاد يغلب عليه الطابع الفردي؛ مما يكاد يجعله مستهدفًا للاتهام بالانعزالية والنخبوية، كما يؤكد هذا عبد اللطيف اللعبي نفسه.

ولا تبدو العلاقة بين المثقف والسياسة التي يحرص عليها عبد اللطيف اللعبي إلا في إطار الدور الإبداعي النقدي وحده؛ مما يؤكد هذا الطابع الفردي الانعزالي، حتى في مجال الممارسة.

ولا شك أنه من الضروري التمييز بين السياسي والثقافي؛ نتيجة لغلبة الطابع الأيديولوجي والعملي على السياسي،

وغلبة الطابع المعرفي النظري على الثقافي. ولكن هل يصل هذا التمييز إلى حد الفصل بينهما في مجال الممارسة؛ حماية للطبيعة الخاصة للثقافي؟ وهل يمكن أن يتحقق هذا، أو تتحقق هذه القطيعة بين المثقف والسلطة في إطار المفهوم الواسع للمثقف الذي سبق أن عرضنا له؟ وهل بالتجسير أو التكسير أو القطيعة يمكن أن نصحح العلاقة بين الثقافي والسياسي بين المثقفين والسلطة، وأن يلعب المثقفون بهذا دورًا إيجابيًا فعالاً في تغيير الأوضاع المتردية الراهنة، التي تعانيها بلادنا العربية؟!

الحق إنه لا ثنائية بين المثقفين والسلطة؛ بحيث تقوم الدعوة إلى تجسير الفجوة بينهما أو إلى توسيعها وتعميقها. إن أغلبية المثقفين العرب أصبحوا اليوم موضوعيًّا بوعي أو بغير وعي شعراء بلاط[٣٢]، ووعاظ سلاطين، وأدوات تبرير وتمرير وترشيد لسياسات وأوضاع النظم العربية القائمة، وإضفاء مشروعية زائفة عليها، سواء كانوا داخل بنية السلطة أو خارجها. وفي ظل هذه الأوضاع المتردية، والأزمة المتحكمة لهذه النظم التي أخذت تفقد مصداقيتها وتتزايد تبعيتها للتقسيم الدولي للعمل، كما يزداد تواطؤها

السياسي والعسكري والثقافي، فضلاً عن الاقتصـــادي، مـــع المشروع والاستراتيجية الإسرائيلية الأمريكية؛ أصبحت هذه النظم تحتاج أكثر فأكثر إلى إخضاع الجانب الثقافي المعرفي للجانب السياسي الأيديولوجي، وتســطيح المثقفــين داخــل السلطة وخارجهــا، وتحويــل الفنيــين مــنهم إلــى أدوات بيروقراطية، أو مجرد تقنيين مفرغين من الرؤية الاجتماعية الشاملة، والوعي السياسي الموضوعي، معزولين عن الفعــل السياسي التغييري التجديدي، فضــلاً عــن محاولــة خنــق العقلانية وروح النقد، والطاقات العلمية والإبداعية عامة.

وتلعب عوائد النفط دورًا كبيــرًا فــي تجنيــد المثقفــين، واستيعابهم، واستنفاد طاقاتهم؛ تكريسًا لهذه الأنظمة، وإخفاء وتغييبًا لحقائق هذه الأوضاع. والمؤسف أن هذا لا تقوم بــه الأنظمة العربية فحسب؛ بل تمارسه كذلك بنشاط كبير فــي ظل هذه الأنظمة مختلف القوى الإمبريالية العالمية، وخاصة الأمريكية باسم مكاتب الخبرة ومراكز الأبحاث والمعونــات والبعثات العلمية.

والقلة من المثقفين العرب هم القابضون علــى الجمــر؛ تمسكًا بوعيهم ومعارفهم العلمية، ومبادئهم الوطنية والقومية

والثورية، والمنخرطون بمستويات متفاوتة وفي مواقع مختلفة في النضال بالفكر والإبداع والعمل العلمي من أجـل تغييـر هذه الأوضاع المتردية. على أنه ليس بالنضال الثقافي وحده، أو نشر الثقافة الثورية وحـدها – علـى الأهميـة البالغـة لذلك – يتحقق التغيير المنشود، ولـيس المثقفـون وحـدهم كمثقفين هم القوة(٣٣) الاجتماعية القادرة علـى تحقيـق هـذا التغيير؛ بل لا حماية ولا تطوير للثقافة كثقافة بالعمل الثقافي وحده.

وإذا كان الثقافي يعاني من وطـأة واسـتبداد السياسـي المهيمن الراهن، فلا خلاص للثقافي ولا تحرير له إلا ببـديل سياسي يحمل رؤية ثورية للسلطة والمجتمع. ولهذا فلا سبيل للمثقفين كي يقوموا بدور إيجابي فعال في التغيير المنشـود، بغير الانخراط في النضال السياسي، بغير الانغراس في رحم المجتمع المدني، وتجسيد المثقف الجماعي" على حد تعبيـر محمد برادة؛ أي بغير الارتباط بقضايا الجماهير وحركتهـا والالتزام بالعمل التنظيمي السياسي. إن التنظيم السياسي هو المثقف الجماعي بحق كما يذهب إلى ذلـك جرامشـي. إن المشاركة في العمل السياسي(٣٥) الثوري المنظم هـو أرقـى

مشاركة للمثقف في تحقيق التغيير الاجتماعي المنشــود. إن انخراط المثقف في العمل السياسي المباشر قد يسقطه أحيانًــا في الأيديولوجية العملية، في الشعارية والتســييس المســطح والتكتيكات الآتية؛ وهي إشكالية واردة دائمًا، ولا حــل لهــا إلا بالوعي بها، والنضال للسيطرة عليها والتخلص منها.

إن السياسة الجادة تحتاج للثقافة الجادة، والثقافــة الجــادة لا حياة ولا تطوير لها بغير سياسة جادة كذلك.

إلا أن الانخراط في العمل السياسي الحزبي ليس شــرطًا لمشاركة المثقفين مشاركة فعالة في التغيير المنشود؛ بل هناك مستويات مختلفة للمشاركة؛ مثل تغذية روح النقد وممارسته بشجاعة، وإشاعة العقلانية في المجتمــع، وتنميــة الإنتــاج المعرفي العلمي والإبداعي، والتصدي بحسم للأفكار الرجعية واللا عقلانية، وإنشاء المؤسسات الفئوية والثقافية المختلفــة المستقلة عن نفوذ وهيمنة الســلطات والهيئــات الأجنبيــة، والنضال من أجل إرساء قواعد الديمقراطية وحماية حقــوق الإنسان الأساسية، والحرص على المشروعية والعقلانية في ممارسة السلطة لوظائفها ومهامها، فضــلاً عــن الارتبــاط بحركة الجماهير والتعرف علــى همومهــا وخبراتهــا. إن

مشاركة المثقفين في النضال لتحقيق هذه الأهداف والواجبات المختلفة هي إسهام جليل بغير شك في تنمية النضال، وصولاً إلى الأهداف الثورية المنشودة. إلا أن العمل السياسي المنظم سيظل دائمًا هو النضال السياسي لتوحيد هذه الجهود المختلفة، والقوة الدافعة المواجهة لها في الطريق الصحيح..

إن الأسئلة العملية الكبيرة التي يحتدم بها الواقع لا يمكن حلها حلاً كاملاً في مجال الوعي[٣٦] وحده، أو حلاً جزئيًا متناثرًا هنا وهناك؛ بل لا بد من حل عملي شامل لها في مجال الحياة الواقعية نفسها. هذا هو معنى العمل السياسي كضرورة حاسمة للتغيير والتجديد الثقافي المعرفي الاجتماعي عامة.

الهوامش:

١- عنوان مقال للدكتور سيد ياسين، انظر قضايا عربية، فبراير ١٩٨٠.

٢- محمود أمين العالم: المثقفون والسلطة، مجلة المصور (١٠ مارس ١٩٦٧)؛ كتاب "معارك فكرية"، دار الهلال، الطبعة الثانية، ١٩٧٠، صفحة ٢٩٥ – ٣٠٤.

٣- محمد حسنين هيكل: أزمة المثقفين، ١٩٦١، القاهرة، ص ١٤ – ١٥.

٤- المرجع والموضع نفسه.

٥- تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة الإنسان في الوطن العربي، القاهرة، ١٩٨٧، ص ١٨.

٦- حمزة مصطفى: المثقفون والسلطة: مجلة المنار، مايو ١٩٨٧، باريس، وإن عاد بعد ذلك في مقاله إلى إبراز التداخل بين الدلالتين.

٧- A. Gramsci dans le Taxte; Edition Sociale; p. 602, (1975)

٨- المرجع السابق، P. 599.

٩- أحمد صادق سعد: ندوة الإنتلجنسيا العربية، القاهرة، ٢٨ – ٣١ مارس ١٩٨٧ (بحث: إشكالية التوصيف الاجتماعي للمثقف المصري). ولعل هذا المفهوم حول المثقف المصري

غير الطبقي يلتقي مع مفهوم عبد الله العروي عن المثقفين في كتابه "ثقافتنا على ضوء التاريخ"، الدار البيضاء، ١٩٨٤". نقرأ هذه الفقرة": إن المثقفين العرب يكونون جماعة مستقلة نسبيًّا عن المجتمع، وموحدة؛ لأنها تحمل ثقافة مشتركة، مجردة من عوامل التمييز المحلية والزمنية. ويرى بوضوح هذا في المؤتمرات العربية الراهنة؛ حيث تلغى المميزات فتفصل بالضرورة المشكلات الثقافية عن جذورها الاجتماعية"، صفحة ١٧٤.

١٠- التغيير الاجتماعي والبنية الاجتماعية، مقال في مجلة الدراسات الاجتماعية، عدد ٢، (١٩٨٦)، دار الثقافة الجديدة، القاهرة.

١١- جرامشي، المرجع السابق ذكره، صفحة ٥٩٧.

١٢- مثل مفاهيم الزمان والمكان والأثير في فيزياء نيوتن، التي تمتلئ بدلالات تشبيهية إنسانية ولاهوتية، (راجع في هذا الفصل كتاب "فلسفة المصادفة"، محمود أمين العالم، دار المعارف، القاهرة، ص ١٩).

١٣- مثل الاختلال الأيديولوجي في تفسير مبدأ "عدم التحديد" في الفيزياء المعاصرة (المرجع السابق).

١٤- في المشهد العاشر من مسرحية "جاليلية"، تعرض الجوقة لأغنية جديدة منتشرة، عنوانها: "النظام الرهيب والأفكار المخيفة الخاصة بالسنيور جاليليو جاليليه عالم الطبيعة"، ويقول منشد الجوقة في بعض المقاطع:

لما انتهى الرب القدير من خلق الدنيا

على الشمس نادى وإليها أصدر أمرًا

بأن ترسل ضوءها حولنا وهي تدور

وهكذا جعل منها خادمًا مطيعًا

....

وهكذا بدأت تدور الكائنات الصغيرة حول الكبيرة

في السماء كما في الأرض

فحول البابا يدور الكرادلة

وحول الكرادلة يدور الأساقفة

وحول الأساقفة يدور الأمناء

وحول الأمناء يدور الآباء

وحول الآباء يدور الصناع

وحول الصناع يدور الخدم

وحول الخدم يدور الكلاب والدواجن والشحاذون

هكذا أيها السادة الطيبون هو النظام

النظام الإلهي العظيم

....

ولكن ماذا حدث بعد ذلك أيها السادة الطيبون

..... جاء الدكتور جاليليو

فألقى بعيدًا بالكتاب المقدس، ثم صوب منظاره

وألقى على الكون العظيم نظرة

وللشمس قال: ابقِ في مكانك

سيدير الإله الخالق

كل شيء على خلاف ما فعل

آه.. أيتها السيدة! حول خادمتك

ستدورين منذ الآن

إلخ ... إلخ

راجع حياة "جاليليه"، ترجمة بكر الشرقاوي، دار الفارابي، ١٩٨١، صفحة ١٣٧ – ١٣٨.

١٥- عبد الله العروي: مفهوم الدولة، ص ١٤٨، الدار البيضاء، ١٩٨١.

١٦- ابن خلدون: المقدمة، ص ٦٣٨، الجزء الثاني، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، الطبعة الثانية، لجنة البيان العربي، ١٩٦٦.

١٧- المرجع السابق، صفحة ٦٨٧.

١٨- Louis Altusser: Positions Editions socials, pp 80 - 83, 1976.

١٩- المرجع السابق: p. 83.

٢٠- Les Intellectuels et le Pouvoir Ed. Authropos, p. 190 – 1981.

٢١- رغم تولي بعض المثقفين المتخصصين مراكز قيادية في المجتمع، وكانت لهم نسبة عالية في وزارات في تاريخ مصر

فيما قبل ثورة ١٩٥٢، فإن السلطة الفعلية كانت دائمًا لكبار ملاك الأراضي.

راجع: محمد أحمد إسماعيل علي: دور المثقفين في التنمية السياسية، جزء أول (صفحة ١٧٤، وما بعدها)، القاهرة ١٩٨٥.

٢٢-كان الأزهر مقرًا للعديد من مهام السلطة؛ حيث كان مركزًا رئيسيًا للإعلام، تتلى فيه الأوامر والمنشورات الرسمية، كما كان مقرًا لعدد من دواوين الحكم؛ فالقاضي وعالم الخراج يمارسان وظائفهما في ذلك المسجد". عن كتاب "الأزهر جامعًا وجامعة" لعبد العزيز الشناوي، نقلاً عن كتاب "دور المثقفين في التنمية السياسية"، السابق ذكره، ص ٧١ - ٧٢. وما زال الأزهر مصدرًا رئيسيًا لكثير من الفتاوى التي تصبغ المشروعية الدينية على كثير من السياسات الرسمية.

٢٣-"نابليون هو منظم التعليم الثانوي والعالي في فرنسا، ومؤسس البكالوريا، ومنشئ المدارس العلمية العليا. كان التعليم قبله تحت مسئولية الكنيسة، فجعله تابعًا للدولة.. واضح أن التعليم النابليوني مرتبط بالجيش والبيروقراطية والاقتصاد؛ إذ يمد كل هذه الهيئات بالمهندسين والحقوقيين، والمحاسبين والعمال المدربين"، عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المرجع السابق ذكره، صفحة٧٠.

٢٤-قد نختلف كثيرًا مع ميشيل فوكو في مفهوم السلطة، وطبيعة العلاقة بينهما وبين المعرفة، ولكن تبقى في كتاباته كثير من

النقاط والملاحظات والاستنتاجات المهمة حول هذه العلاقة.
راجع في هذا خاصة كتابه: La Volante de Savoir، وكتابه Surveller et Punir، وكتاب المفكر الفرنسي G. Deleuse, M. Foucault عن Le Editions de Minuit, 1986.

٢٥-لعل هذا هو المعنى الذي قصده نادر الفرجاني بقوله: "كل المثقفين خاضعون داخل السلطة بالمعنى العام"، والذي قصده كذلك طاهر لبيب بقوله: "أغلبية أهل المعرفة لا يمكن أن يكونوا إلا داخل سلط، يولدون في مؤسساتها، ويتعيشون منها، ويموتون فيها. هم فكريًا وأيديولوجيًا في ثقافة السلطة، يمارسون سلطة ثقافة"؛ وهو المعنى كذلك الذي قصده غسان سلامة بقوله: "أصبح هناك صعوبة لأن تكون مثقفًا خارج الأطراف السياسية القائمة". مجلة المستقبل العربي، مايو ١٩٨٣.

راجع: ندوة المثقفين والسلطة، مجلة المستقبل العربي، أبريل ١٩٨٥، بيروت؛ وندوة "المثقف العربي ودوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع"، حلقة الرباط الدراسية، (٤ – ٥ مايو ١٩٨٥).

٢٦-سعد الدين إبراهيم: تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين العرب، منتدى الفكر العربي، عمان، الأردن، ورقة عمل مقدمة للاجتماع السنوي الأول للهيئة العامة للمنتدى، بتاريخ ٢٣ نيسان ١٩٨٤.

٢٧-صدرت القوانين الأساسية التي جسدت سياسة الانفتاح الاقتصادي في مصر، التي مثلت تحولاً خطيرًا في سياسة مصر الاقتصادية من مجلس الوزراء، وكان لأنور السادات والمجموعة الاقتصادية في مجلس الوزراء دور كبير في إصدارها، ولعب مجلس الشعب - كما لعبت الأحزاب - دورًا محدودًا في ذلك. أما الدور البارز في إصدارها والترحيب بها؛ فكان دور جماعة أصحاب المصالح (جمعية رجال الأعمال وغيرها)، والقوى الخارجية. راجع في ذلك: أماني قنديل: "صنع السياسات العامة في مصر: ١٩٧٤ - ١٩٨١"، رسالة مخطوطة.

٢٨-الطاهر لبيب: ندوة المستقبل والسلطة، مجلة المستقبل العربي، أبريل ١٩٨٥.

٢٩-أمين عز الدين: "هل يتمرد الخبراء العرب؟"، مجلة المستقبل العربي، سبتمبر ١٩٨٣. ولعل غسان سلامة يلتقي مع هذا الرأي في قوله: "أفضل دور للمثقف من السلطة الآن أن يدير للسلطة قفاه، ويوجه خطابه للناس وليس للسلطة"، مجلة المستقبل العربي، مايو ١٩٨٣.

٣٠-عبد اللطيف اللعبي: مقال المثقف العربي وإشكالية السلطة، مجلة الطريق اللبناني، صفحة ٩٠، فبراير ١٩٨٤.

٣١-المرجع السابق، ص ٩٠ - ٩١.

٣٢-غسان سلامة: المرجع السابق، مجلة المستقبل العربي، مايو ١٩٨٣.

٣٣-ولعلي أختلف في هذا اختلافًا جذريًا مع د. نديم البيطار، الـذي ينسب الثورات أساسًا إلى المثقفين عامة، ويرى أن كل ثـورات القرن العشرين نفسها لم تكن ثورات بروليتارية؛ بـل ثـورات قادها ونظمها مثقفون يعتمدون على الجماهير. كل ثورات القرن العشرين نفسها لم تكن ثورات بروليتارية؛ بـل ثـورات قادهـا ونظمها مثقفون يعتمدون على الجماهير ويتحالفون معها، وقد رد حليم بركات علي ردًا بليغًا؛ ففي رأيه: "إن المثقفين لا يمكـن أن يحققوا الثورة والمجتمع الثوري بالنيابة عن الطبقات الكادحـة، وبمعزل عنها، ودون مشاركتها. ويذكر أن هذا هو أحد الأخطار الفادحة لما يسميه بالاشتراكية العربية، راجع ندوة الإنتلجنسـيا العربية بالقاهرة المذكورة سابقًا.

٣٤-محمد برادة: المثقف والسلطة، المستقبل العربي، أبريل ١٩٨٥.

٣٥-حمود العودي: المثقفون في البلاد النامية: عالم الكتب، القاهرة. يتخذ الأستاذ العودي في كتابه هذا الانتماء للعمل السياسي المنظم وممارسته من خلال الأحـزاب السياسـية المحظـورة وغيـر المحظورة كمقياس لثورية المثقفين؛ بل لمجرد ثقافتهم، وخاصـة في الخبرة اليمنية، ولكن هذا المقياس قد لا يجوز تعميمه حرفيًّـا على المثقفين عامة في مختلف البلدان النامية.

٣٦-أو حتى يتجلى هذا الوعي في صورة نقد لا يمس جـذور هـذه الأسئلة العملية، ولعل هذا ما عناه "معاوية" بقوله المشهور: "إنني لا أحول بين الناس وألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين ملكنا".

الفكر العربي بين الأصالة والتحديث

بعد مرور ما يقرب (أو يزيد) عن مائة عام، لا تزال الأسئلة التي فجرها رجال النهضة العربية في أواخر القرن التاسع عشر؛ هي نفسها – في الجوهر – الأسئلة التي يثيرها المفكرون العرب في أيامنا هذه؛ ونحن نقترب من نهاية القرن العشرين"!

لقد كانت أسئلة عصر النهضة تعبيرًا عن واقع تلك المرحلة من التاريخ العربي؛ فكيف تظل هذه الأسئلة دون تغيير، رغم ما أصاب الواقع العربي من تغيير منذ عصر النهضة حتى اليوم؛ فهل التشابه والتماثل بين أسئلة عصر النهضة وأسئلة الواقع الراهن هو تشابه وتماثل موهوم؟ يكشف في باطنه عن خلاف واختلاف حقيقي؟ أم أن ما نقول به من تغيير في الواقع العربي هو تغيير موهوم، وأن الواقع العربي لا يزال في جوهره كما كان منذ عصر النهضة، لم يتغير؟!

والحق إن الواقع العربي في مجمله قد تغير في بنيته الداخلية، وفي إطار ما أصاب العالم كله من تغير شامل؛ إلا

أنه برغم هذا التغير فإن القانون العام أقول القانون العام الذي كان مسيطرًا على الواقع العربي منذ أواخر القـــرن التاســـع عشر لم يتغير، رغم تغير معطياته وعناصــــره، إننــــا أمـــام ظاهرة تتمثل فيما يمكن أن نسميه تغير الدول مـــع الثبــات النسبي للمدلولات.

فالواقع العربـــي – علـــى تنـــوع تكويناتـــه وتشـــكيلاته الاجتماعية والسياسية- قد تخلص بالفعل من مرحلة الاحتلال الأجنبي المباشر، سواء كان عثمانيًا أو فرنسيًا أو إنجليزيًـــا، أو إيطاليًا، وحصلت بلاده على استقلالها السياسي، وقامــت فيها دول وأنظمة قومية مختلفة. إلا أنها برغم هـــذا دخلــت جميعا تحت سيطرة بنيوية شاملة للإمبريالية العالمية، فضلاً عن انتزاع بقعة من الواقع العربي هـــي فلســـطين وإقامـــة مجتمع إسرائيلي فوقها؛ هو في الحقيقة امتداد مباشر وتجسيد عملي للإمبريالية العالمية.

وبرغم ما تحقق في البلاد العربية عامة من تطورات في بنيتها؛ كبروز فئات وطبقات جديـــدة، وإنشـــاء مؤسســـات تشريعية وتنفيذية، وإشاعة التعليم، ونمو كوادر ثقافية وفنيـــة وإدارية؛ إلا أنها لم تخرج في ممارساتها العامـــة السياســـية

والاقتصادية والعسكرية عن الهيمنة الرأسمالية العالمية. وبرغم هذه التطورات في بنيتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، واندماجها في التقسيم الأساسي الدولي للعمل؛ فإن تنميتها ظلت تنمية رأسمالية هامشية طفيلية تابعة، وظلت تحتفظ داخل بنيتها الاجتماعية عامة بكثير من ظواهر وسمات بنيتها السابقة على الرأسمالية؛ كالعشائرية، والقبلية، وشبه الإقطاعية، إلى غير ذلك.

حقًا، لقد قامت العديد من المحاولات والنضالات للخروج من هذه التبعية والتهميشية في بعض البلاد العربية، وخاصة في مرحلة الخمسينيات والستينيات من قرننا هذا، إلا أن الواقع العربي اليوم في مجمله يشهد استمرار التخلف واستمرار الهيمنة والتبعية للإمبريالية العالمية؛ بل تزايد وتفاقم هذا التخلف وهذه الهيمنة والتبعية للإمبريالية الأمريكية خاصة.

وهكذا فبرغم ما طرأ على الواقع العربي من تغيرات في أبنيته السياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ فإنه لا يزال يعاني من ظواهر تخلفه وتبعيته التي كانت أسئلة عصر النهضة وما تزال محاولة للتصدي لها، وبحثًا عن الإجابة عليها.

ولكن.. لماذا نعيد طرح نفس الأسئلة؟ هل لأن القانون العام المتحكم في الواقع العربي لم يتغير في جوهره كما ذكرنا؟ أم لأن الإجابات التي قدمتها هذه الأسئلة لم تكن صحيحة، أم لأن هذه الإجابات لم تتمكن من أن تتحقق على أرض الواقع العلمي لأسباب خارج حدودها النظرية؟

أيًا ما كان الأمر؛ فما تزال أسئلة عصر النهضة تبحث عن إجاباتها، وما يزال يرن سؤالها التقليدي: لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب؟ ما السبيل إلى اللحاق بركب الحضارة الحديثة، والتخلص من التخلف والتبعية؟ هل بالعودة إلى التراث، أو بالاندماج الكامل في الغرب والحضارة الحديثة، أم بمحاولة التوفيق بينهما، أو بالبحث عن طريق آخر جديد؟ ويتفرع عن هذا السؤال التقليدي أسئلة فرعية حديثة: أي تراث وأي غرب، وأي حداثة وأي جديد؟

لعلنا نجد اليوم امتدادًا لنفس التيارات، أو الإجابات القديمة التي تعود إلى عصر النهضة؛ كالتيار التوفيقي العقلاني الذي كان يمثله الطهطاوي وخير الدين التونسي، والتيار الديني السلفي الذي كانت تمثله الحركة الوهابية والمهدية والسنوسية على اختلافها، والتيار القومي الليبرالي الذي كان يمثله شبلي

شميل، وفرح أنطون، وسلامة موسى. ولكننا سنجد كذلك في الامتداد المعاصر لهذه التيارات والإجابات اختلافات لا تغير من جوهر المدلولات العامة لهذه التيارات والإجابات، وإن تكن تضيف إليها وتغنيها بكل ما أضافته السنوات المائة الأخيرة من خبرات وتجارب؛ سلبية كانت أم إيجابية. وليس هناك مجال لاستعراض تاريخي لتيارات الفكر العربي وتفريعاتها واجتهاداتها المختلفة منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى اليوم، وحسبي أن أتوقف عن بعض الملاحظات العامة في أبرز هذه التيارات التي تجلت خلال السنوات العشرين الماضية، وبوجه خاص منذ عام ١٩٦٧، بالتحديد حتى اليوم.

وعام ١٩٦٧ عام له دلالة؛ إنه عام الهزيمة العسكرية، التي اختمرت وتجذرت حتى أصبحت هزيمة شاملة على المستوى السياسي والاقتصادي كله، منذ منتصف السبعينيات خاصة، وأخذت تتضاعف وتتعمق معها التبعية العربية للإمبريالية العالمية عامة، والأمريكية خاصة. ومع هذه الهزيمة في امتدادها وتعمقها؛ أخذت تبرز وتتعمق كذلك بعض التيارات الفكرية، حاملة بشكل أو بآخر، بمستوى أو بآخر الأسئلة؛ الإجابات القديمة الجديدة.

(١) أول هذه التيارات الفكرية هو التيار الديني، وهـو فـي الحقيقة أكثر التيـارات الفكريـة المعاصـرة انتشـارًا وتجذرًا.ولا ينبع هذا من جدة اجتهاداته الفكرية؛ وإنما من ملابسات موضوعية عملية، أبرزها بغير شك الهزيمـة نفسها، فضلاً عن تضخم الثروة النفطية في بعض البلاد العربية الإسلامية، وبروز القيادة الدينية الباهرة للثـورة الإيرانية في بدايتها خاصة. إلا أن انتشار هـذا التيـار وتجذره لا يرجع فحسب إلى هـذه العوامـل الخارجيـة الظرفية رغم أهميتها؛ وإنما يصدر كـذلك عـن تـراث تاريخي وشعبي متجذر في واقع الخبرة الحية لجمـاهير الأمة العربية؛ وهو لهذا يكاد يتحرك بدوافع وبواعث من الذات الاجتماعية المستقرة الكامنة، فضلاً عن أنه بدوره يحركها ويثيرها، ويغذيها في مواجهة ومعارضـة مـع الجديد والغريب والأجنبي، والمختلف والمغاير والثوري.

إن شعبية هذا التيار أو شعبويته بوجه أصح ليست صادرة عما يضيفه ويبدعه من دعوة فكرية أو قيمية؛ وإنمـا عمـا يستند إليه أساسًا، ويوقظه وينميه، ويغذيه من أفكـار وقـيم سائدة قائمة، موجودة بالفعل فـي حيـاة الشـعب ووجدانـه

الجماعي. إن شعبويته ليست ثمرة جهد مبذول (رغم تـــوفر هذا الجهد)؛ وإنما هي نتيجة لاستناده إلى واقع ثقافة شـــعبية سائدة ومغذاة؛ هي الثقافة الدينية في وجه أزمة تعانيها بقيـــة الثقافات الموضوعية الأخرى، الساعية والمتطلعـــة للتغييـــر والتجديد والتحديث، وفي وجـــه أزمـــة حياتيـــة اقتصـــادية وسياسية وأخلاقية واجتماعية عامة تعانيها الجماهير الشعبية والفئات الوسطى بوجه عام.

لم يكن لهذا التيار الديني وهجه وعرامتـــه فـــي غمـــرة الانتصارات الباهرة، التي حققتها الحركة القومية، وخاصـــة في منتصف الخمسينيات حتى منتصف الستينيات. ولكن مـــع الهزيمة العسكرية عام ٦٧، وخفوت المشروع القومي، وتفاقم التواطؤ والتبعية إزاء الصهيونية والإمبريالية الأمريكية؛ أخذ يزدهر هذا التيار كبديل أخلاقي معنوي للهزيمة في مظاهرها المختلفة، ولقد لعبت بعض الأنظمة العربية والقوى الأجنبيـــة دورًا كبيرًا في تنشيط وتغذية هذا التيار أيديولوجيًا، وماليًـــا وتنظيميًا، إلا أنه وجد مرتكزاته في الجذور الدينية الشـــعبية، وخاصة في إطار الإحباط الشامل الـــذي نشـــرته الهزيمـــة العسكرية والسياسية، وفي ظل الفساد الأخلاقي والاجتماعي

الذي أخذ يستشري بتفاقم التبعية للرأسمالية العالمية. لقد برز هذا التيار الفكري الديني كبديل أخلاقي معنوي أساسًا، في مواجهة الفشل الموضوعي العملي، وكمحاولة إيديولوجية لتغييب حقائق هذا الفشل الموضوعي العملي وحقيقة المتسببين له.

في البداية اتخذ هذا التيار توجهًا أكثر راديكالية وجذرية من حركة الإخوان المسلمين، عندما قامت في أواخر العشرينيات وطوال الثلاثينيات والأربعينيات، وتسلحت أيديولوجيته بقطيعة كاملة مع مجمل النسق الاجتماعي السائد؛ فهو في نظرها جاهلية جديدة لا بد من محقها ومحوها وتجاوزها، ولا بد من تأسيس الجماعة الإسلامية من جديد. وإلغاء حاكمية البشر، وإقامة الحاكمية الإلهية، وتتنوع المواقف حول هذا المحور الرئيسي؛ من تكفير، وتجهيل للسلطة دون المجتمع، أو تكفير وتجهيل للسلطة والمجتمع معًا، أو دعوة لإزالة هذه السلطة بحد السلاح، أو دعوة إلى هجرة انتظارًا لساعة تحين، فتتحرك الجماعة الإسلامية لنشر كلمة الله في الأرض وتأكيد حاكميته، بحرب إسلامية شاملة،

تتسلح بشــروط إســلامية محـــددة (الــرمح – والســيف – والفرس).

وهي تفريعات تخرج جميعا من الجبة القطبية (نسبة إلـــى سيد قطب)، وإن توزعت بـــين حركـــات؛ مثـــل: الجهـــاد، والتكفير والهجرة، وغير ذلك.

وقد نلمح تيارًا فرعيًا آخر لا يحمل دعوة التكفير؛ وإنمـــا يتسلح برؤية معتدلة واستنارة عقلية نسبية، فيكتفي بالـــدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، ولا يـــدير ظهـــره للعصـــر والتحديث، وإن اكتفى من هنا بالتكنولوجيا، رافضًا ما وراء التكنولوجيا من علم وفكر وفلسفة؛ ساعيًا إلى إقامة علم وفكر جديدين، يرتكزان على أسس معتقدية إسلامية؛ وهو التيـــار الذي نطلق عليه في مصر اسم "السلفيين الجدد"، ويتمثل فـــي كتابات: عادل حسين، وطارق البشـــري، وحســـن حنفـــي، وغيرهم.

وبرغم المظهر الأيديولوجي السلفي المتعصـــب، الـــذي نتبينه في هذا التيار في تفريعاته المختلفة؛ فإنه في الممارسة العلمية – وخاصة السياسية والاقتصادية – يتلاقى ويتحـــالف ويتعامل مع الأنظمة العربية الحاكمة، وخاصة أكثرها رجعية

وتبعية، وتتشابك مشروعاته وشركاته وبنوكه الإسلامية مع المشروعات الرأسمالية العالمية والأمريكية خاصة.

وهكذا يبرز هذا التيار الفكري الديني في البداية كموقف رافض بشكل راديكالي لما يسميه التغريب والحداثة والنهضة العصرية؛ لينتهي إلى اندماج مصلحي عملي مع الأنظمة الرجعية العربية، ومع المشروعات الرأسمالية العالمية، ويصبح كذلك غطاءًا أيديولوجيًا لأشد السياسات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية تحالفًا وتواطؤًا مع الإمبريالية والصهيونية.

وهكذا باسم محاربة التغريب والتحديث يحقق هذا التيار تكريسًا لأوضاع التخلف والتبعية، أو بتعبير آخر يسهم في تكريس ما يمكن أن نسميه بالتحديث التابع، تحت مظلة من السلفية الشعبوية.

ولسنا نستطيع أن نتجاهل وجود تيار ديني عقلاني مستنير ذي توجه وطني وقومي تقدمي، له كذلك جذوره الشعبية العميقة، ولكنه ما يزال في مصر وبقية البلاد العربية في تقديري محدود التأثير والفاعلية في مجمل الحركة السياسية والاجتماعية السائدة.

(٢) وفي مواجهة هذا التيار الديني السلفي المظهر، المعبر عن الجمود والامتثالية الدينية، يبرز تيار آخر نقيض له هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم التيار "التاريخي النقدي"، فإذا كان التيار الديني السلفي يتخذ من الماضي وخاصة من التراث الديني محور إشاراته ومرجعيته الأيديولوجية التي تصل إلى حد التقديس؛ فهذا التيار يرفض هذه الرؤية السلفية الجامدة، وينظر إلى تراث الماضي عامة نظرة تحليلية نقدية. فهذا التراث في جوهره – كما يذهب واحد من أبرز المعبرين عن هذا التيار وهو محمد عابد الجابري – يرتكز تاريخيًا على نهج قياسي فقهي ثابت جامد؛ هو قياس الغائب على الشاهد، ولا بد من تجاوز هذا النهج القياسي والقطيعة معه، والاندماج في الحضارة العصرية، ولو أدى ذلك إلى فقدان هويتنا؛ كما يذهب واحد آخر من أبرز المعبرين كذلك عن هذا التيار؛ وهو عبد الله العروي، الذي يقول بالحرف الواحد: "إن اجتثاث الفكر السلفي عن محيطنا الثقافي يستلزم منا كثيرًا من التواضع والرضى بأن نتميز مؤقتًا عن الغير بنبرتنا فقط لا بمضمون ما نقول، ورب معترض يقول: "ستكون

حينئذ ثقافتنا المعاصرة تابعة لثقافة الغير، وليكن إذا كان في ذلك طريق الخلاص، سنؤدي بـذلك ثمـن سـباتنا الطويل، وتقهقرنـا المتواصـل، واتباعيتنـا (سـنيتنا) المركزية" (صفحة ٥ ، ٢: العرب والفكر التاريخي).

وبرغم هذا فالعروي يدعو إلى مـا يسـميه بالماركسـية التاريخانية؛ لا كحركة سياسية منظمة، وإنما كمجرد دعـوة أيديولوجية تثقيفية، يجمع بينها وبين الدعوة إلى الليبرالية، إلا أنه في كتاب من أواخر كتبه (وهـو: "ثقافتنـا فـي ضـوء التاريخ") يخفف من دعوته السابقة، ويدعو إلى أمور ثلاثـة كشروط للنهضة هي: إحياء التـراث، واسـتيعاب منطـق الحضارة العصرية، وتحقيق نبوغ معترف به لـدى العـرب وغير العرب.

والحق إن التاريخية النقدية عند العروي تنتهي في النهاية إلى رؤية تبشيرية ثقافية إصـلاحية نخبويـة. أمـا محمـد عابد الجابري فهو يخلص من دراسـته للخطـاب العربـي المعاصر، ومن نقده للعقل العربي، في مجلديه؛ تكوين العقل، وبنية العقل، إلى أن السبيل إلى الارتباط بالعصر، وتجديـد الفكر العربي؛ هو التخلص من سلطة السلف، وسلطة القياس،

وسلطة اللفظ في بنية العقل العربي؛ مما يجعل العقل العربي عقلاً مستقلاً بنفسه، متحررًا من المرجعية التراثية العربيــة الإسلامية، والمرجعية الأوروبية على السواء، ويتحقق بهــذا الاستقلال التاريخي للذات العربية.

ولكنه يرى أن ذلك ينبغي أن يتحقق من داخــل التــراث نفسه؛ فنحن لا نبدأ من الصفر كما يقول، وإنما هي عمليــة تاريخية؛ ولهذا يعود بنا إلى جوانب من تراثنا، يتحقــق بهــا هذا التجديد للعقل العربي، يعود بنا إلى ظاهرية ابــن حــزم والشاطبي؛ تجديدًا لتراثنا الفقهي، وإلى فكر ابن رشد تجديدًا وتأكيدًا للعقلانية السببية، وإلى ابن خلدون تعميقًــا للرؤيــة التاريخية الموضوعية. وهكذا يتجدد العقل العربي بدءًا مــن لحظات ثلاث في التراث، ليس استنساخًا لفكر هذه اللحظات؛ وإنما بتوظيف نزعتهم العقلانية كمنطق لنا على حد قوله.

والحق إنه برغم هذه الرؤية العقلانية التاريخيــة النقديــة عند كل من العروي والجابري وغيرهما من المعبرين عــن هذا التيار الفكري؛ فإننا نجد أنفسنا محدودين بحدود وصــايا عقلية، متعالية عن شروط الواقع الموضوعي كمخرج لنا من تخلفنا العقلي!؟ بل وبرؤية انتقائية أحادية كذلك في الموقــف

من التراث؛ هي ثمرة تحليل أبستمولوجي (معرفي) خالص، خالٍ من البعد الاجتماعي التاريخي. إلا أن هذا التيار – على أي حال – رغم ما في بعض دراساته من تعسف في الموقف من التراث الثقافي، ورغم تعاليه النخبوي؛ فهو دعوة إيجابية حارة للتفاعل الخلاق مع العصر، مسلحين برؤيـــة عقلانيـــة نقدية.

(٣) وبين التيار الديني السلفي، والتيار التـــاريخي النقـــدي؛ يبرز موقف وسطي توفيقي بينهما، ولعـــل مـــن أبـــرز الداعين إليه د. زكي نجيب محمود؛ للتوفيـــق مـــا بـــين التراث والمعاصرة، بين الأصالة والتحديث، بين الـــدين والعلم، بين السماء والأرض. وزكي نجيـــب محمـــود لا يدعو إلى هذه التوفيقية؛ بل يراها السمة الجوهرية للعقل العربي كله قديمًا وحديثًا. وزكي نجيب محمود قد انتقـــل في الحقيقة من الدعوة الزاعقـــة الجهيـــرة إلـــى تبنـــي الحضارة الرأسمالية الغربية ونموذجها الأمريكي خاصة تبنيًّا مطلقًا، في إطار رؤيـــة وصـــفية برجماتيـــة لهـــذه الحضارة في كتاباته الأولى؛ انتقل من هذه الدعوة إلـــى الدعوة التوفيقية بين التراث الديني والعلم فـــي كتاباتـــه

المتأخرة، ابتداء من الستينيات خاصة. ولكنه في الحقيقة لم يخرج في دعوته الجديدة عن فلسفته الوضعية البرجماتية؛ فهو يدعو إلى الأخذ من التراث ما ينفعنا ويرفض منه ما لا نفع فيه، وعلى حد تعبيره: "نأخذ من التراث ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقًا عمليًا"، وكذلك الأمر بالنسبة لموقفه من العصر أو التحديث؛ فهو موقف انتقائي إجرائي، براجماتي نفعي، أو بنتامي تقني كما يقول، ومع هذا الموقف الإجرائي النفعي إلى التراث وإلى العصر يضيف د. زكي نجيب مجرد الموقف الروحي الديني؛ ليجعل منهما مركبًا تتميز به الحضارة العربية الإسلامية الشرقية المنشودة، وتختلف به عن الحضارة الغربية المادية على حد قوله. وأكاد أقول إن هذه الدعوة التوفيقية الوضعية هي جوهر الأيديولوجية السائدة في العالم العربي، وخاصة في البلاد النفطية؛ حيث تتراكم الأدوات التكنولوجية، والمناهج الإجرائية، والأهداف الاستهلاكية النفعية المسطحة المتخلفة في الممارسة الحياتية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، جنبًا إلى جنب مع سيادة التفكير الديني الإيماني الجامد

المتزمت. وبرغم ما في أيديولوجية د. زكي نجيب محمود التوفيقية من استنارة عقلانية (في حدود العقلانية الإجرائية) بالمقارنة بالتيار الديني السلفي الخالص، إلا أنها في الحقيقة هي المرتكز الأيديولوجي لما يمكن أن نسميه بالحداثة الإجرائية التابعة موضوعيًا وذاتيًا للنسق الرأسمالي العالمي. وهو بهذا يلتقي موضوعيًا مع الممارسات العملية للتيار الديني السلفي في مشروعاته المالية والاقتصادية، رغم ما بينهما من اختلاف تعبيري لا عملي عن غلاة المتعصبين للفكر الديني السلفي.

(٤) وفي تعارض مع هذه الرؤية الوضعية الإجرائية، أو هذه العقلانية التقنية؛ يبرز تيار جديد هذه الأيام، يمكن أن نطلق عليه اسم التيار الثقافي القومي الليبرالي.

فنتيجة لما يراه برهان غليون من هزيمة عملية للمشروع القومي، يسعى إلى تقديم مشروع قومي جديد، يحاول فيه أن يخلص المشروع القومي القديم مما تورط فيه من عقلانية متغربة؛ هي – في تقديره – سبب فشله، وسبب ما اتسم به من استبدادية وتسلطية، ويتساءل برهان غليون في كتابه "اغتيال العقل": لماذا كان هناك تحديث ولم تكن هناك نهضة؟

وهو يرجع هذا إلى سيادة الحداثية العقلانية التي تنفي الحداثية الذاتية؛ فالنهضة – كما يقول – لا تتحقق بدون ذات حرة متحررة واثقة من قوتها. ومن هنا كانت – كما يقول– مشكلة الثقافة هي المسألة الأولى في مسائل النهضة (٣١٨). فالنهضة عنده ليست إلا التوظيف التاريخي للشعور بالذاتية، ولعاطفة الهوية (صفحة ٢٩٩). وتزداد القدرة على استيعاب الأسس العميقة للحضارة بازدياد وقوة الحافز القومي، والشعور بالاعتزاز الثقافي ("صفحة ٢٩٩)، وإخفاق العقل العربي، إخفاق تحرره قد نجم - على حد تعبيره – عن إهمال قطاعات الثقافة الكبرى والأساسية لصالح ما أسميناه بالتعليم العقلاني والعلمي ("صفحة ٣١٥"). فهذه الحداثة العقلانية هي - كما يقول – تغريب وتبعية، وتقليد (صفحة ٣٢٢) إلا أنه إذ يرفض أطروحات الحداثة التغريبية؛ يرفض كذلك أطروحات الأصولية السلفية (صفحة ٣٤٤)، والهدف عنده هو تحرير العقل من كلا الأطروحتين، ليس إقصاءً للعلم أو إقصاءً للتراث؛ وإنما إطلاق يد العقل من كل قيد، وتوسيع دائرة النقاش والحوار العقلي. إن أي سياسة ثقافية – على حد قوله – تقوم على فرض أيديولوجية

على العقل، حداثية كانت أو تراثية تقتل الحوار، فالسياسة الوحيدة المنتجة في تقديره هي حرية الثقافة، وفتح "مناطق حرة" على حد تعبيره؛ نعم مناطق حرة للثقافة" (صفحة ٣٥٠ – ٣٥١).

إنها كما نرى دعوة لليبرالية شعبوية، متعالية على كل أيديولوجية، تفتقد البعد الاجتماعي الموضوعي، وتكاد ترتكز على الذاتية الثقافية والحافز القومي وحدهما كسبيل للتغير والتجديد. وهذه الدعوة هي بغير شك رد فعل حاد لما عاناه ويعانيه المثقفون العرب من قهر وقمع، في ظل الأنظمة العربية ذات التوجهات القومية الاشتراكية؛ ولهذا يغلب على هذه الدعوة تأكيد الذاتي والثقافي والقومي على حساب الموضوعي والاجتماعي والطبقي؛ وهي دعوة نتبينها في بعض الامتدادات الجديدة لبعض التوجهات القومية القديمة؛ تعبيرًا عن نقد ذاتي لممارساتها السابقة، وهي توجهات قومية لا يقف بعضها عند الحدود المثالية أو النخبوية أو الثقافية؛ وإنما تسعى للربط بين الثقافي والموضوعي، بين العقلاني والديمقراطي، بين القومي والطبقي، بين الخصوصية والعمومية الحضارية.

(٥) ولعل آخر ما نكتفي بعرضه من هذه التيارات الفكرية هو التيار الماركسي، الذي يتجلى في كتابات العديد من المفكرين؛ من أمثال: حسين مروة، والطيب تيزيني، وصادق العظم، وفيصل دراج، ومهدي عامل، وهادي علوي، وغيرهم. وأقف عند مهدي عامل، وليس فحسب لأحيي آخر شهداء المثقفين الثوريين اللبنانيين الذين واجهوا ويواجهون بوعي وجسارة وشرف العصابات الظلامية والطائفية، وعملاء الصهيونية والإمبريالية الأمريكية والرجعية العربية؛ وإنما لأنه كذلك من أبرز من قدموا إنتاجًا نظريًّا رفيعًا في هذه القضية. وحسبي أن أشير إشارة سريعة خاطفة إلى بعض معالم هذا الإنتاج، ألخصها فيما يلي:

ليس هناك عقل عربي على إطلاقه؛ بل هناك اتجاهات عقلية وأيديولوجيات عربية، مختلفة باختلاف المواقع والمواقف الاجتماعية. إن الفكر العربي السائد هو الفكر البورجوازي الكولونيالي التابع، الذي لم يقم بينه وبين الفكر السابق على الرأسمالية تناقض تناحري. ومن هنا ساد الفكر الإصلاحي التوفيقي. إن الصراع الطبقي لا يقف عند حدود

قضايا الواقع الراهن؛ وإنما يمتد كذلك إلى قضية التراث، فعلى أرضه يحتدم الصراع الطبقي في حركة التحرر العربية.

والقضية ليست قضية إحياء تراث أو القضاء عليه، أو اتخاذ موقف انتقائي أو نفعي منه؛ وإنما هي قضية تملك معرفي لهذا التراث في سياقه التاريخي والاجتماعي، وإنتاج معرفة علمية عنه. هذا هو الموقف الواجب من التراث، وهذا هو الموقف نفسه الواجب من معطيات الواقع الراهن، لكن نتحرك إلى العصر وفي العصر؛ "إنه الاستيعاب النقدي العلمي للتراث والعصر في سياقهما التاريخي والاجتماعي؛ وهو ما يحقق وحدة إبداعية فاعلة بين الأصالة والمعاصرة. إن التخلف ليس مصدره مجرد تخلف الوعي، بل طبيعة الأيديولوجية السائدة المرتبطة بالطبقة البورجوازية الكولونيالية التابعة السائدة. إن هذه الطبقة السائدة بأيديولوجيتها السائدة؛ هي التي تغيب التملك المعرفي، سواء لتراثنا، أو لواقعنا أو لعصرنا. إن هذا التملك المعرفي هو سبيلنا للتحرر والتغيير الثوري، ولكن كيف؟ لا بد إذن من سلطة أخرى، تعبر عن طبقة اجتماعية جديدة مغايرة،

ومؤهلة لقيادة النضال من أجل تحرير المعرفة نفسها، وإنجاز التحرير والتغيير؛ هذه الطبقة هي الطبقة المنتجة في المجتمع، الطبقة العاملة. وهكذا لا يقف بنا مهدي عامل عند حدود تحليل الوعي، أو التحليل الأبستمولوجي، أو التحليل الأيديولوجي؛ وإنما ينتقل بنا إلى الواقع العملي، إن الإجابة المعلقة لأسئلة عصر النهضة تكمن أساسًا عنده في قضية السلطة، في طبيعتها الطبقية، في حقيقة توجهاتها وممارساتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وهكذا يلتقي عند مهدي عامل الوعي بالوجود، والذاتي بالموضوعي، والفكري بالعملي، والنظرية العلمية بالممارسة الثورية.

وقد نختلف مع مهدي عامل في تحديده الإطلاقي للبورجوازيات العربية بأنها برجوازية كولونيالية، أو على الأقل نعتبر أطروحته هذه أطروحة قابلة للنقاش. إلا أن مهدي عامل في الحقيقة يلمس جوهر إشكالية أسئلة النهضة المعلقة، ويفتح آفاقًا جديدة للإجابة الصحيحة عليها.

هذه باختصار هي بعض الملامح البارزة للفكر العربي المعاصر، في مواجهته للحداثة، وفي محاولة الإجابة على الأسئلة المعلقة للنهضة العربية المجهضة. إلا أني أكاد أن

أخلص إلى أنه برغم تنوع واختلاف هـــذه الملامـــح؛ فـــإن النزعة السائدة منها في الفكـــر العربـــي المعاصـــر، وفـــي الممارسات العربية خاصة؛ تكاد تكون هي النزعة التوفيقيـــة بين الفكر الإجرائي النفعي الاســـتهلاكي، والفكـــر الـــديني السلفي، بين الفكر القومي النخبـــوي المثـــالي، والليبراليـــة الشـــعبوية، بـــين الذاتيـــة الشـــوفينية المتعاليـــة، والتبعيـــة الموضوعية المتفاقمة. وفي مواجهة هذه النزعـــات الفكريـــة التوفيقية السائدة بتجلياتها المختلفة، تبرز معارضـــة فكريـــة تتمثل فـــي الحركـــة القوميـــة ذات التوجـــه الموضـــوعي الديمقراطي، والأفق الاشتراكي، كمـــا تتمثـــل فـــي بعـــض الاجتهادات الدينية العقلانية المستنيرة، وتتمثل أخيرًا وبوجـــه خاص في الحركة الماركسية. ولا انتصار في تقديري للثورة العربية إلا بتلاقي وتحالف هذه الحركات الثلاث تحالفًا ثوريًا فعالاً على المستوى القومي العربي الشامل؛ ذلك أن الســـيادة في الفكر العربي المعاصر بل في الواقـــع العربـــي عامـــة لا تزال – كما سبق أن ذكرت – للنزعـــات والممارســـات التوفيقية والمثالية والسلفية، والنفعية الإجرائية الضيقة التـــي يتكرس ويتدعم بها التخلف والتبعية.

والملاحظ أن هذه النزعات التوفيقية والسلفية والمثالية تسعى ومثقفوها ودعاتها إلى تقديم إجابات عن أسئلة عصر النهضة، في ملكوت الوعي المجرد، وبعيدًا عن أي سياق تاريخي اجتماعي؛ فهي إجابات تحمل دائمًا رؤية مجردة مطلقة للتراث، ورؤية أحادية متعالية للحداثة، وهناك دائمًا في منظورها عقل عربي واحد، له سماته المحددة المطلقة النهائية، وهناك في العالم شرق كلي، وغرب كلي رأسماليًا كان أم اشتراكيًا، ولكل منها خصوصيته المطلقة التميز، التي لا تسمح بلقاء جوهري بينهما.

ومع تغييب الفروق الاجتماعية والتاريخية، وتغييب الواقع العملي، وتغييب الفاعلية الاجتماعية الجماهيرية، تغيب القدرة على الفعل التاريخي الثوري، وتظل الأسئلة المعلقة معلقة في ملكوت الوعي المنكفئ على ذاته، متعالية عن موضوعهما الذي تبحث عنه دون جدوى.

ولهذا تظل هذه الأسئلة رغم انكفائها على ذاتها وتعاليها، بل بسبب انكفائها على ذاتها وتعاليها؛ أداة ميسرة في يد خصومها، خصومنا الذين يوظفونها لتكريس الواقع الذي

تسعى هذه الأسئلة إلى تغييره، يوظفونها لإجهاض النهضة التي تنشدها هذه الأسئلة إجهاضًا تاريخيًّا متصلاً.

ذلك أنه ليس في ملكوت الوعي وحده تحل أسئلة الواقع، وتكتشف إجاباتها؛ بل بالواقع العملي، وفي الواقع العملي.

قل لي ما هو طريقك للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والديمقراطية والثقافية، أقول لك: أين تقف أنت من الأسئلة المعلقة منذ عصر النهضة المجهضة حتى يومنا هذا؟

ستقولون لي: مهلاً .. أيها السيد. إنك تنتقل بنا عما هو فكري نظري، إلى ما هو سياسي عملي. وأقول لكم: نعم وألف نعم، أفعل ذلك بوعي عامل وتصميم.

فهل هناك سبيل آخر كي نتمكن من فضح ما هو سياسي في قلب كل ما هو فكري نظري، وفضح كل ما هو فكري نظري وراء كل ما هو سياسي؟

فبهذا يصبح المعنى الحقيقي للوعي، والمعنى الحقيقي للعقل والعقلانية؛ هو القدرة العملية على اكتشاف قوانين الواقع، والسيطرة عليها وتطويرها، وتوجيهها توجيهًا إبداعيًا ثوريًا بالإنسان وللإنسان، ومن أجل تنمية الطاقات الإبداعية،

وإشباع الحاجات الضرورية المادية والفكرية والثقافية المتنوعة للإنسان الفرد والإنسان المجتمع.

وهذا هو المعنى العميق لامتزاج المفهوم الحقيقي للعقل بالمفهوم الحقيقي للثورة؛ فلا ثورة حقيقية متصلة صاعدة بغير نهج عقلاني لتحقيق أهدافها، ولا عقلانية حقيقية بغير القدرة على التغيير الثوري الحقيقي، ولكن لا سبيل إلى عقلانية ثورية حقيقية بغير المشاركة الديمقراطية الفعالة للجماهير، واحترام وتنمية اجتهاداتها واكتشافاتها وإبداعاتها المختلفة والمتنوعة. بغير هذا تتفجر الأزمات التي تعانيها العديد من التجارب الثورية نفسها في عالمنا المعاصر.

وهكذا فإن الفعل السياسي، والممارسة السياسية العقلانية الجماهيرية الديمقراطية هي السبيل الذي لا سبيل غيره لاختبار حقيقة الفكر النظري وتصويبه وتطويره وتجديده. وهي السبيل الذي لا سبيل غيره لإزالة هذه الثنائية المجردة المتعالية بين الأصالة والتحديث، فلا أصالة بغير عقلانية وديمقراطية وإبداع، ولا تحديث بغير عقلانية وديمقراطية وإبداع.

وأضيف إلى هذا مختتمًا كلمتي:

إن الفكر السياسي الرجعي المتخلف الذي نرفضه ونقاومه؛ سوف يستبطن فكرنا ومواقفنا، أردنا ذلك لم نرد، وعينا ذلك أم لم نع، ما لم – نعم ما لم – نتسلح بالنضال السياسي العلمي، العقلاني الديمقراطي الشعبي، القادر على انتقاد ذاته وتطويرها وتجديدها، والقادر كذلك وأساسًا على تقديم البديل الثوري الصحي والصحيح تقديمًا موضوعيًا عمليًا؛ أي بتعبير آخر، القادر على تحقيق أسئلتنا في إجابات وحلول موضوعية عملية حية متجددة على أرض الواقع.

إلا أنني أرجو ألا أتجاوز حدود كلمتي هذه، عندما أقول في نهايتها إن الانتفاضة الفلسطينية اليوم، بما تحققه؛ لا بالحجارة التي تلقيها في وجه دبابات أعدائها وأعدائنا الصهاينة، بالرغم من بطولة وروعة هذا الفعل المقاوم؛ وإنما بما تؤسسه وتفرضه من سلطة سياسية، اجتماعية، اقتصادية، إنتاجية، تعاونية، ثقافية في فلسطين المحتلة، بالعمل الجماهيري التحالفي المناضل، المبدع لتأسيس وتجذير هذه السلطة. وأقول: الانتفاضة بعملها التأسيسي هذا هي التي تقدم

عنا اليوم الإجابة الصحيحة لبعض أسئلة عصر النهضة المجهضة.

وبسبب هذا، يسعى لمحاصرتها وإجهاضها وطمسها الأبناء والأحفاد الطبقيون لهؤلاء، الذين حاولوا محاصرة وإجهاض وطمس الإجابات الصحيحة لأسئلة عصر النهضة طوال السنوات المائة الماضية.

ولهذا فإن سعينا للإجابة على أسئلة عصر النهضة المجهضة، ينبغي أن يكون اليوم بالتأسي بهذا النموذج الرائد الباهر للانتفاضة، وبالخروج من تأملها أو مساندتها اللفظية العاطفية، إلى المساندة الواعية المناضلة لها، وبالخروج من الانكفاء على تأمل أسئلة عصر النهضة إلى الفعل الثوري المنظم لتحقيقها تحقيقاً ديمقراطيًا، يتفق مع حقائق واقعنا وعصرنا.. مرة أخرى وأخيرة.. هل هناك سبيل آخر؟

***

ثقافة التنمية وتنمية الثقافة (*)

في محاضرة قديمة ألقيتها منذ سنوات في قابس بتـــونس، عن موقف الفكر العربي المعاصر بين التأصيل والتحـــديث، وعن مصير أسئلة عصر النهضة؛ أنهيت كلماتي قائلاً: "قـــل لي ما هو طريقك للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، أقل لـــك أين تقف أنت من هذه الأسئلة المعلقة منذ عصـــر النهضـــة المجهضة حتى يومنا هذا".

ولهذا ما أحسبني اليوم أضيف جديدًا إلى ما تعنيـــه هـــذه العبارة العامة. وحسبي أن أقـــوم بتجديـــد بعـــض دلالاتهـــا الموضوعية الملموسة، فمن الأولوليات والمسلمات النظريـــة والعملية اليوم، التي لم يعد يجادل فيها أحد، وثاقة الرابطـــة بين التنمية والثقافة، فالتنمية ليست مجرد عملية اقتصادية؛ بل هي مشروع سياسي اقتصادي اجتماعي تاريخي حضـــاري شامل.

(*) محاضرة ألقيت في ندوة حول العنصر الثقافي في التنمية، نظمهـــا مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية في تونس، بين ٢١ و٢٦ نوفمبر ١٩٨٨.

حقاً، هناك من الممارسات التنموية ما تقتصر في ظاهرها على الجانب الاقتصادي البحت؛ كأن تكون مجــرد عمليــة استثمارية خالصة لتراكم رأس المال، أو مجرد عملية يغلب عليها طابع التصنيع للإحلال والتصدير، إلى غير ذلك مــن الحالات المماثلة. ولكننا لو دققنا النظر داخل هذه السياســات والعمليات نفسها ذات المظهر الاقتصادي البحت، لوجدنا أن ما يحركها ويوجهها إنما هو رؤية وفلسفة سياسية واجتماعية معينة هي الليبرالية الاقتصادية، أو فلسفة السوق الحرة التي تتجه حركتها نحو الخارج أكثر مما تتجه نحو الداخل، وتقوم على مفاهيم الندرة والمنفعة والربح كمعايير قيمية للمشــروع الاقتصادي، وسنجد هذه الفلسفة منبثّة فــي أشــكال مختلفــة ومتنوعة، في التعابير والممارسات الأيديولوجية السائدة؛ من إعلام، وتعليم، وثقافة.

الحق إنه لا تنمية بغير ثقافة، ولا ثقافة معزولة أو منبتــة عن مشروع تنموي ما؛ فكل تنمية – أيًا كانــت – تســتبطن أيديولوجية ورؤية ثقافية معينة، وكل أيديولوجيــة وفلســفة ثقافية تستهدف مشروعًا تنمويًا معيناً. وتكاد هذه العلاقة بين التنمية والثقافة أن تكون تفريعًا على العلاقة الجدلية بين البنية

التحتية والبنية الفوقية، وإن كان لهذا التفريع دلالته الخاصة. فالعلاقة الجدلية بين البنية التحتية والبنية الفوقية علاقة تعبر عن واقع موضوعي، في حين أن العلاقة بين التنمية والثقافة تتعلق باختيار إرادي أيديولوجي معين؛ ولهذا فهي تعبير عن موقف إلى جانب تعبيرها عن واقع.

وتأسيسًا على هذا؛ فمن العبث أن نسعى إلى إثبات أو تأكيد العلاقة الوثيقة بين التنمية والثقافة؛ فلم تعد هذه هي القضية، بل إني أخشى أن أقول إن هذه القضية ما أكثر ما تثار هكذا على إطلاقها لتغييب القضية الإشكالية الحقيقية التي يتضمنها هذا التساؤل: أي تنمية وأي ثقافة نريد؟ فنوعية التنمية وبالتالي نوعية الثقافة هي القضية التي تحتاج إلى تحديد ووضوح.

مرة أخرى، قل لي: أي تنمية اقتصادية تدعو إليها أو تمارسها، أقل لك أي ثقافة تصدر عنها وتوجهها، وتسعى إلى إشاعتها.

ولنواصل غوصنا في دلالة الكلمات. لسنا في حاجة إلى تحديد أو تعريف للتنمية أو للثقافة، فليس ثمة تعريف معجمي ثابت لأي مفهوم؛ وإنما دلالة المفاهيم في وظيفتها عبر

صيرورتها التاريخية الاجتماعية. فالتنمية تختلف باختلاف مراحل التاريخ، وباختلاف المجتمعات. حقًا، إن التنمية في عصرنا بوجه خاص قد ارتفعت من تلقائية القانون الاقتصادي والاجتماعي الموضوعي، إلى الوعي الموضوعي بآليات هذا القانون، وإلى إرادة الاختيار والتحكم في هذه الآليات؛ ولهذا ارتفعت التنمية من مستوى أحكام الواقع إلى أحكام القيمة، من مستوى الوقائع إلى مستوى المواقف كما سبق أن أشرنا، فمع نشأة المجتمعات البورجوازية، والنسق الرأسمالي للعمل والإنتاج؛ برز الوعي الموضوعي بقوانين وآليات هذه المجتمعات وهذا النسق، كما برز الوعي الموضوعي كذلك لنقيضه الاشتراكي المتخلق داخله.

وهكذا اختلفت المواقف وتصارعت الإرادات.

وفي أعمال العديد من المفكرين والاقتصاديين والعلماء والأدباء والفنانين؛ نجد مفاهيم وقيم النسق الرأسمالي، سواء من الناحية الاقتصادية، أو الفكرية، أو الأخلاقية، أو الجمالية. ولقد كانت العقلانية والفردية، والحرية الليبرالية، والتنافسية، والنفعية، والوضعية، والتجريبية، والمساواتية التشريعية والقومية؛ من أبرز مفاهيم وقيم هذا النسق

الرأسمالي، وخاصة في بداية نشأته، كما نجـد كـذلك فـي أعمال العديد من المفكرين والاقتصاديين والعلماء والأدبـاء والفنانين مفاهيم وقيم النسق الاشتراكي، التي تتمثل في إلغاء الفوارق بين الطبقات، والتوزيع العادل للثروة، بحسب العمل، ثم بحسب الحاجة، وإزالة السلطة الطبقيـة، وإقامـة سـلطة الشعب، وإنهاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، ودعم التساند الأممي، وتحقيق ملكوت الحرية، وبروز الإنسان الكلي غير المغترب، إلى غير ذلك.

وهكذا تطور مع بداية عصرنا الراهن نسقان من التنميـة الاقتصادية والاجتماعية، ونسقان من الفكر التنموي المرتبط بهما. وبرغم الطابع الكلي الشامل لهذين النسقين؛ فليس ثمـة طراز أو نمط واحد لهذين النسقين، فلكل منهما خصوصيات متعددة متنوعة؛ ولهذا فهناك أكثر من طراز أو نمط تنمـوي داخل إطار كل نسق من هذين النسقين. ولا شـك أن هـذه الخصوصية النمطية ترجع إلى الخصوصية القوميـة، التـي يتسم بها كل نسق في تطبيقه العيني.

ولهذا يختلط العام والخاص داخل كل نمط؛ هناك النسـق العام، وهناك الخصوصيات القومية في كل نسق عـام. وإذا

كان النسق العام يصدر عن رؤية اقتصادية عامة، واختيار أيديولوجي عام؛ فإن الخصوصية القومية لهذا النسق إنما تصدر عن الخبرة التاريخية والتراثية والثقافية والقومية، وعلاقات القوى الاجتماعية في مجال تطبيقه العيني.

إن الولايات المتحدة الأمريكية تتطابق مع اليابان مثلاً من حيث النسق الرأسمالي العام، الذي يشكل قوانين التنمية الاقتصادية في كل من البلدين. إلا أن هذا النسق الرأسمالي المشترك يتخذ في التطبيق طرازًا خاصًا، منبثقًا من – ومتلائمًا مع – السمات القومية والثقافية السائدة الخاصة بكل بلد من هذين البلدين.

وكذلك الشأن بالنسبة لبلدين مثل الاتحاد السوفيتي ويوغسلافيا؛ فرغم النسق الاشتراكي العام الجامع بينهما من حيث قوانين التنمية الاقتصادية السائدة فيهما، إلا أن لكل منهما طراز خاص في التنمية، ينبثق من – ويتلاءم مع – خصوصياته وخبراته التاريخية والقومية والثقافية. وهكذا تلعب العلاقة بين العام والخاص دورًا حاسمًا في تحديد أنساق التنمية وأنماطها المختلفة، وفي تنويع نماذجها.

إلا أن العلاقة بين العام والخاص ليست علاقة تبادلية جامدة؛ بل هي علاقة جدلية، تتجاوز ذاتها دائمًا. فإذا كان الخاص يجسد العام، ويعطيه طابعه وطرازه المتميز؛ فإن العام يسعى بدوره إلى تطوير الخاص، وتنمية سمات وطاقات جديدة فيه.

ولهذا؛ فلا حياة ولا تحقق ولا نجاح لتنمية بغير تآلفها وتناسجها مع الهوية الثقافية والقومية، التي تتحقق بها وفيها، ولكن لا حياة ولا تحقق ولا نجاح كذلك للهوية الثقافية والقومية بغير تنميتها وتفتحها على آفاق أرحب وأعمق، وأشد وعيًا وفاعلية من حدودها الذاتية الخاصة، في مختلف المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

فالتنمية – كما ينبغي أن تكون – ليست وسيلة لتكريس الواقع الاجتماعي والقومي والثقافي الخاص، وتجميده وأقنمته، أو إضفاء مظهر توازني زائف لقواه وعلاقاته الإنتاجية؛ وإنما هي مشروع تاريخي عقلاني بمدى سيطرته على قوانين واقعه الاجتماعي والقومي الخاص، سعيًا وراء تجاوزه باستمرار؛ تحقيقًا وإشباعًا للحاجات والمصالح المادية

والروحية الأساسية المتجددة أبدًا للأغلبية الساحقة من السكان.

وكذلك الشأن بالنسبة للثقافة؛ فالثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي تتمثل في رؤية الإنسان الشاملة للكون والمجتمع، وتتجسد في مواقفه الفكرية المعنوية والسلوكية عامة. وبرغم وحدة الأساس العقلاني والمعرفي للإنسان؛ فإن اختلاف الملابسات والمواقع والمواقف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية تفضي إلى اختلاف المواقف الفكرية، فضلاً عن اختلاف المستويات المعرفية والعلمية، واختلاف الرؤى والخبرات التراثية والروحية والوجدانية. وهكذا تختلف الثقافات والأيديولوجيات باختلاف الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية والقومية، ولكنها مع ذلك تتلاقى كذلك؛ فهي تختلف من حيث طبيعة النسق الاقتصادي الاجتماعي السائد، سواء كان رأسماليًا أو اشتراكيًا، وهي تختلف من حيث الخصوصية القومية داخل كل نسق من هذين النسقين، ولكنها تلتقي فيما يوحد الإنسان والإنسان من منجزات معرفية وتكنولوجية وخبرات عملية وتاريخية

متماثلة، وقيم أخلاقية وروحية عامة، وهموم ومصالح كلية مشتركة.

وهكذا تختلف وتتنوع أبنية التنمية من حيث خصوصيتها القومية، كما تتنوع الدلالات الثقافية والأيديولوجية المرتبطة بها، في إطار هذين النسقين الرأسمالي والاشتراكي. ورغم هذا الاختلاف وهذا التنوع؛ فهناك ما يقيم الوحدة بين كل هذه الأشكال من الاختلاف والتنوع، دون أن يلغيها؛ إنها الوحدة التي تفرضها إنسانية الإنسان أينما كان، وكيفما تنوعت خبراته واجتهاداته.

ومع بداية هذا القرن، ومع نهاية الحرب العالمية الثانية بوجه خاص؛ أخذت تبرز ظاهرة حركات التحرر الوطني، أو ما يطلق عليه البلاد النامية، أو المتخلفة، أو بلدان العالم الثالث. ومع هذه الظاهرة تنوعت وتعقدت أكثر فأكثر طبيعة العلاقة بين التنمية والثقافة؛ فهذه البلاد يغلب عليها ظاهرة التخلف، فهي لا تنتسب إلى العالم الرأسمالي أو إلى العالم الاشتراكي؛ فهي متخلفة عنهما، والتخلف هنا في تقديري لا يعني مجرد تخلف كمي زمني عن اللحاق بمستوى من الدول المتقدمة كما يقال؛ فهذه نتيجة من نتائج التخلف،

وليست تحديدًا لحقيقته، فضلاً عن أن الدعوة إلى اللحاق بالدول المتقدمة قد تكون موضوعيًا دعوة إلى تكريس التخلف، ومضاعفة التبعية لهذه البلدان المتقدمة؛ وإنما التخلف هو تعبير عن عدم القدرة على السيطرة على الإنتاج الذاتي، وإعادة إنتاجه.

وهذا يعني افتقاد الاقتصاد المستقل، وسيادة التبعية السياسية والاقتصادية والثقافية.

ولا نستطيع أن نقول إن هذه البلدان المتخلفة ذات نسق رأسمالي، وإن تكن تابعة للنسق الرأسمالي، وإن جاز لنا أن نصفها بأنها ذات نسق رأسمالي تابع. إلا أنها رغم نسقها الرأسمالي التابع هذا بشكل عام؛ فهي لا تمثل نمطًا اقتصاديًا واحدًا متسقًا؛ بل تختلف أنماطها باختلاف بنيتها الاجتماعية والثقافية، بل إن البلد الواحد يتضمن أكثر من بنية؛ ففي الكثير من هذه البلدان المتخلفة النامية بقايا عشائرية وقبلية، وشبه إقطاعية، فضلاً عن اقتصاد سلعي صغير، واقتصاد وطني، واقتصاد رأسمالي أجنبي، وقطاع عام، وقطاع خاص، وقطاع تعاوني، إلى غير ذلك.

وبتعدد هذه الأبنية الاقتصادية داخل كل بلـــد مـــن هـــذه البلدان؛ تتعدد كذلك الأبنية الثقافية والأيديولوجية، وإن سادت بينها البنية الأيديولوجية المعبـــرة عـــن البنيـــة الاقتصـــادية السائدة، دون أن تطمس بقية الأبنية الأيديولوجية والاقتصادية الأخرى؛ ولهذا نجد في هذه البلاد تداخلاً وتفاعلاً وتناقضـًـا وتصارعًا بين مختلف هذه الأبنية، يشكل "موزايكو" بنيويـًـا بالغ التعقيد؛ مما يعقد قضية التنمية في هذه الـــبلاد. ولعـــل نظريات التنمية لم تقم ولم تزدهر إلا في محاولـــة للإجابـــة على الأسئلة الإشكالية التي تثيرها أوضاع هذه البلاد.

ولقد ضاعت في الخمسينيات والستينيات خاصة؛ بعـــض النظريات التنموية التي لم تكن في الحقيقة إلا محاولة للمزيد من ربط هذه البلدان المتخلفة النامية بالبلـــدان الرأســـمالية، وتعميق تبعيتها لها؛ ولهذا يغلب على مقترحات بعض هـــذه النظريات الدعوة إلى الاتجاه بالاقتصاد المحلي إلى الخارج، واتخاذ الربح والدخل العام معيـــارًا للتنميـــة، دون مراعـــاة لمسألة التوزيع الاجتمـــاعي للـــدخل، أو إشـــباع الحاجـــات الأساسية لأغلبية السكان، أو إدراك للخصوصـــية القوميـــة والثقافية في اختيار طريق التنمية.

وقد ارتبطت هذه النظريات بفلسفة وضعية برجماتية نفعية، يغلب عليها الطابع التجزيئي، وانعدام الرؤية الموضوعية الشاملة. وفضلاً عن هذا فقد برزت فلسفة خاصة لهذه البلدان أخذت تسعى للبحث عن طريق ثالث بين النسق الرأسمالي والنسق الاشتراكي باسم الخصوصية والتحرر من خلال النسقين.

وقد غلبت على هذه الفلسفة النزعة القومية ذات الطابع الشوفيني، أو النزعة الدينية السلفية المتعصبة. وقد حاولت هذه الفلسفات القومية والدينية تقديم بدائل عن التنمية الرأسمالية والاشتراكية، فسعت كل منهما إلى إيجاد منظومة توفيقية وسطية، سواء في المواقف السياسية، أو المشروعات الاقتصادية، أو القيم الاجتماعية والأخلاقية، تقوم على مثلث أيديولوجي يجمع بين القومية والسلفية الدينية، والوصفية البرجماتية؛ إلا أن جميع هذه التجارب القومية والدينية لم تتمكن – رغم سيطرتها على جهاز السلطة في بعض البلاد العربية وبعض بلدان العالم الثالث – من تقديم نموذج سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي مستقل متميز، ناجح حقًا؛ بل نمت وأثرت داخل بنيتها الاقتصادية والأيديولوجية قوى

بيروقراطية وطفيلية متطلعة، سـرعان مـا أصـبحت لهـا السيادة، وتحقق بها الجنوح إلى تعميق التبعيـة للرأسـمالية العالمية في مختلف المستويات.

وأكاد أقول إن هذا هو الطابع العام اليوم للتنمية في أغلب بلدان العالم الثالث عامة، وفي البلدان العربية بوجه خاص.

وتكاد خبرات التنمية في مصر أن تقدم خلاصـة عامـة لخبرات التنمية في الوطن العربي؛ بل فـي العـالم الثالـث عامة، بـرغم مـا فـي هـذه الخبـرات مـن اختلافـات وخصوصيات.

ولنعرض باختصار شديد لهذه الخبرات التنموية في تاريخ مصر الحديث.

لقد كانت أولى هذه الخبرات في تاريخ مصر الحديث هي خبرة التنمية المستقلة في عهد محمد علي باشا فـي القـرن التاسع عشر، إلا أنها في الحقيقة رغم أهميتها كانت متمركزة حول التطلعات التوسعية لمحمد علي، وسرعان ما أجهضت هذه الخبرة باتفاقية لندن عام ١٩٤٠، وبموت محمد علي بعد ذلك، وفي عام ١٨٨٢ دخلت مصر تحت السيطرة البريطانية المباشرة.

وكانت ثانية هذه الخبرات في قرننا العشرين هي الخبـــرة المرتبطة بإنشاء بنك مصر عام ١٩٢٠، وكان هدف طلعــت حرب من إنشاء هذا البنك؛ إقامة بنية رأســمالية مصـــرية، متحررة من السيطرة الرأسمالية البريطانيـــة، التـــي كانــت دولتها تحتل مصر آنذاك، فضلاً عن التحرير مـــن ســـيطرة الرأسمالية العالمية عامة، وكان الهدف العملي هو الانتقـــال من الاستثمار الزراعي إلى الاستثمار الصناعي، بمســـاهمة رءوس أموال مصرية خالصة؛ ولهذا كان أغلب المســـاهمين في هذا البنك في البداية العديد من كبار مـــلاك الأراضــــي الزراعية، الذين كانوا قـــد أخـــذوا يتحولـــون إلـــى فئـــات بورجوازية مدينية؛ ولهذا قد يكون من الممكن أن نتبين فـــي المشروع الذي أنشأه المفكر العقلاني الليبرالي لطفي الســـيد في بداية القرن (أي عام ١٩٠٧) إرهاصًا بمشـــروع بنـــك مصر، فلقد أنشأ لطفي السيد حزبًا جديدًا هو حـــزب الأمـــة، يتكون على حد تعبيره من "سراة البلاد وأعيانها"، وهم فـــي الحقيقة كبار ملاك الأراضي، وكان يهدف مـــن وراء هـــذا الحزب إلى إنشاء سلطة ثالثة في مصر، بين السلطة الشرعية في البلاد التي تتمثل في سلطة الخديوي، والســـلطة الفعليـــة

التي تتمثل في سلطة الاحتلال البريطاني. ومع إنشاء حــزب الأمة أنشأ كذلك "شركة الأمة" كمشروع اقتصادي يتواكــب ويتصاعد مع المشروع السياسي.

إلا أن مشروع طلعت حرب كان أكثر تقدمًا وتحررًا من مشروع لطفي السيد؛ فلقد نشأ في غمرة ثورة ١٩١٩ الوطنية الديمقراطية وبزخم منها. حقًا، لقد فشلت ثــورة ١٩ عمليًــا، إلا أن تأثيرها السياسي والاجتماعي والمعنوي والأيديولوجي لم يتوقف. ولقد استطاع بنك مصر في الفترة من ١٩٢٠ إلى ١٩٣٩ أن يقيم ما يزيد على ٢٧ شركة تضطلع بمشروعات صناعية، وفي عام ١٩٣٤ تشكل اتحاد عام للصناعات كــان يضم أصحاب الأعمــال فــي التجــارة والصــناعة. وفــي عام ١٩٣٠ تم إلغاء النظام الجمركي القديم، ونشــأ نظــام جمركي جديد لحماية الصناعة الوطنية الوليدة. ولقد ارتــبط مشروع بنك مصر منذ البداية بالحركة الوطنية، وبالتفجرات الثقافية العقلانية والليبرالية في العشرينيات، التي كــان مــن أبرز ممثليها الشيخ علي عبد الرازق صاحب كتاب "الإسلام وأصول الحكم"، وطه حسين صاحب كتــاب "فــي الشــعر الجاهلي".

وما أعتقد أنني في حاجة إلى أن أفصل القول فيما كان يعبر عنه هذان الكتابان من عقلانية نقدية، وما أحدثاه من زلزال فكري. ونستطيع أن نقول إن مشروع بنك مصر الاقتصادي يتجسد ثقافيًا في هذه الكتابات الثقافية، وخاصة في كتاب طه حسين "مستقبل الثقافة في مصر". كان البنك دعوة إلى استقلال اقتصادي، وكان هذا الكتاب دعوة إلى استقلال ثقافي، وكان كلاهما – رغم فارق الزمن بينهما – يعبران ويتحركان برؤية عقلانية ليبرالية، في إطار مجتمع متخلف محتل، محكوم بسلطة ملكية استبدادية، واحتلال بريطاني مباشر.

إلا أن مشروع بنك مصر برغم تطلعه الاستقلالي كان موضوعيًّا خاضعًا للتقسيم الدولي للعمل، محكومًا بالنظام الرأسمالي العالمي؛ ولهذا سرعان ما حاصره هذا النظام الرأسمالي العالمي عامة والبريطاني خاصة، وتم اختراقه والسيطرة عليه، وإفشال مشروعاته التصنيعية الإنتاجية، وتغليب الطابع التجاري على هذه المشروعات، هذا إلى جانب عوامل داخلية أخرى مصدرها طبيعة القوى الاجتماعية المؤسسة للبنك، ساهمت في إفشال مشروعاته

كذلك. ومع اختراق هذا المشروع الاستقلالي الاقتصادي وتصفيته؛ تمت كذلك مواجهة الفكر العقلاني الليبرالي بفكر ديني سلفي، بقيام حركة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨، وتصاعد قوتها خلال الثلاثينيات والأربعينيات، وبداية الخمسينيات. إلا أن المجتمع المصري في هذه السنوات والأخيرة منها خاصة؛ كان يغلي بتطلعات تغييرية جذرية جديدة، تتجاوز اقتصاديات مشروع بنك مصر، وحدود العقلانية الليبرالية، فضلاً عن تعارضها وتناقضها مع الفكر السلفي للإخوان المسلمين لتواطئه آنذاك مع السلطة الحاكمة رغم ما قام بينهما من تصادم بعد ذلك.

على أن هذه التطلعات التغييرية لم تكن تقتصر على الحركة الشرعية التي أخذت تتبلور من جديد في هذه السنوات؛ بل امتدت كذلك إلى تيار من المفكرين البورجوازيين الوطنيين، الذين راحوا يرفعون شعارات إصلاحية، وخاصة فيما يتعلق بالمسألة الزراعية، وحماية الاقتصاد الوطني.

وكانت هذه التطلعات التغييرية في الحقيقة إرهاصًا موضوعيًا بمرحلة تنموية جديدة في تاريخ مصر، تمثلت في ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢.

كانت ثورة ٥٢ هي المحاولة الثالثة لتحقيق تنمية مستقلة في مصر، ولكنها في هذه المرة لم تنشئ بنكًا؛ وإنما سيطرت على جهاز الدولة، وعلى البنوك جميعًا؛ مما أتاح لها فرصة أكبر وأقدر على تحقيق مشروعها التنموي الاستقلالي. والحق إن المشروع التنموي الناصري لم يبدأ مع خطة التنمية الأولى (٥٩ – ١٩٦٥) كما يقال؛ وإنما كانت له مقدماته السابقة منذ منتصف الخمسينيات، ولقد استهدف هذا المشروع كما جاء في ميثاق العمل الوطني:

- تجميع المدخرات الوطنية.
- وضع كل خبرات العلم في خدمة استثمار هذه المدخرات.
- وضع تخطيط شامل لعملية الإنتاج.

وقد تمت مصادرة الملكيات الزراعية الكبيرة، وتوزيعها على المعدمين وصغار الفلاحين، كما تم تأميم البنوك والشركات الكبيرة، وقام قطاع عام يقود العملية الإنتاجية،

كما قام قطاع تعاوني في الزراعة، وبقي القطاع الخاص في الزراعة والتجارة والصناعة في حدود مشاركته في الخطة العامة.

وارتبطت هذه الإجراءات الاقتصادية بمشروع اقتصادي اجتماعي تعميري شامل، ذي أفق تحريري اشتراكي، وبمشروع نهضوي قومي شامل، ذي أفق توحيدي، وبمشروع ثقافي يقرر مجانية التعليم في جميع مراحله، ويعلي من شأن العقلانية والفكر العلمي، وقيم الاعتماد على الذات والكرامة القومية، والثقافة الوطنية الديمقراطية، ومفاهيم معاداة الاستغلال الرأسمالي والإقطاع والاستعمار، والإمبريالية والصهيونية، ويبرز القوى الاجتماعية الطليعية كالعمال والفلاحين، ويتحالف مع القوى الوطنية والديمقراطية والاشتراكية في العالم.

ولقد تم تغيير المفاهيم السابقة السائدة في برامج الإعلام والتعليم والثقافة، وبرزت وأخذت تسود المفاهيم الوطنية الديمقراطية التقدمية، التي تتلاءم مع هذه التغييرات الجديدة في البنية الاقتصادية والاجتماعية.

واستطاعت مصر في ظل المرحلة الناصرية أن تحقق خطوات كبيرة في طريق تحرير الاقتصاد الوطني وتطويره وتنميته، وفي الانتعاش الثقافي، كما احتدم الصراع الاجتماعي ضد كبار ملاك الأراضي وضد القوى الممثلة للرأسمالية التقليدية، كما احتدم الصراع الفكري - بل الصدام العملي كذلك - مع الحركة الدينية السلفية، وعلى نحو أقل حدة مع الحركة الشيوعية المصرية.

إلا أن المشروع التنموي الناصري كان مشروعًا توفيقيًا. فبالرغم من أنه حاول أن يضع سقفًا يحد من التنمية الرأسمالية؛ إلا أن عملية إنتاج وإعادة إنتاج علاقات القوى الرأسمالية لم تتوقف في المجتمع، كما لم تتغير العلاقات الاقتصادية مع الرأسمالية العالمية، رغم التناقضات السياسية التي كانت تتفجر مع دولها، وبرغم توجه هذا المشروع نحو توفير المصالح الأساسية للجماهير الشعبية بشكل عام، إلا أنه كان يمارس على الجماهير المنتجة - خاصة - أشكالاً من الوصاية، والسيطرة التي تحد من حريتها في المشاركة في خطة التنمية، وفي تنفيذها ورقابتها، وفي الدفاع عن مصالحها. وبرغم قيام القطاع العام كقطاع قائد للتنمية؛ فإن

القطاع الخاص ظل يكبر ويكبر، وخاصة في قطاع المقاولات، حتى أخذ يسيطر على ٨٠% من بعض عمليات القطاع العام نفسه، أخذت تحول المشروع التنموي لمصلحتها الخاصة، ولمصلحة القطاع الخاص؛ بل أخذت تعمق ارتباطاته بالرأسمالية العالمية، هذا فضلاً عن الدور الكبير الذي لعبته الرجعية العربية وإسرائيل والإمبريالية العالمية لتخريب المشروع الناصري، وعرقلة نجاحه؛ داخليًا وعلى المستوى العربي والعالمي. كل هذا أسهم في التعجيل بضرب هذه التجربة التنموية، بل هزيمة مشروعها القومي الشامل عامة، ولقد عجل موت جمال عبد الناصر بهذه النتيجة الفاجعة.

وفي عام ١٩٧٤ بدأت – مع قانون الاستثمار الذي صدر في ذلك العام – مرحلة اقتصادية جديدة، لا هي مرحلة طلعت حرب المتطلعة إلى تنمية رأسمالية مستقلة، ولا هي المرحلة الناصرية المتطلعة إلى تنمية وطنية مستقلة ذات آفاق قومية اشتراكية؛ بل هي مرحلة انفتاحية على الرأسمالية العالمية، تقوم على إطلاق قوانين السوق، وتصفية القطاع العام والملكية العامة لوسائل الإنتاج الأساسية، وإعطاء

الأولوية للمشروع الخاص، وتشجيع رءوس الأموال الأجنبية للمشاركة مع القطاع الخاص، وإقامة الأسواق الحـرة، إلـى غير ذلك. إلا أنها في الحقيقة ليست مرحلة إنتاجية؛ بل هـي مرحلة يغلب عليهـا المضـاربات الماليـة، والمشـروعات الخدمية، وتشكل الربحية – بل تعظيم الربح – العامل الحاسم في اتخاذ القرار الاستثماري؛ ولهذا تتجه أغلب مشـروعاتها إلى التشييد والبناء والأنشـطة السـياحية، ووسـائل النقـل والخدمات، والأعمال التجارية، والوساطة المالية، وشـركات توظيف الأموال والمقاولات والإسـكان؛ أي المشـروعات العالية الربح، البعيدة عن المخاطرة، هذا فضلاً عـن اتجـاه الاقتصاد عامة إلى الخـارج، واسـتفحال ظـاهرة تهريـب الأموال، والاعتمـاد علـى القـروض الخارجيـة لتمويـل المشروعات، وإقامة سوق خفية موازية للسوق العادية، إلـى غير ذلك، ولقد صحب هذا التوجه الاقتصادي تغييـر فـي التوجه الإعلامي والتعليمي والثقافي عامة، كما أخذت تسـود الرؤية الأمريكية للحياة، وفلسفة الربح السريع، والاسـتمتاع الأكبر؛ فلسفة البرجماتية النفعية والمغامرة الفرديـة، فلسـفة النعرة الوطنية المثالية الاستعلائية الزاعقـة، إلـى جانـب

التشكيك في المبادئ والقيم القومية، وتغييب الذاكرة التاريخية، وخلط الأوراق الفكرية، ومحاولة احتواء المثقفين وشراء أقلامهم في خدمة السلطة، وفي خدمة مختلف المشروعات الخاصة، فضلاً عن تشجيع هجرة العقول إلى الخارج. وقد ارتبط هذا كله بتبييض صفحة الإمبريالية الأمريكية، وإقامة علاقة خاصة بها، وعقد صلح مع العدو الإسرائيلي، مع تفجير العداء – أو على الأقل التحفظ – مع الاتحاد السوفييتي والبلاد الاشتراكية والحركات التقدمية عامة، والتحالف مع مختلف القوى الرجعية في العالم العربي والعالم.

وقد انعكس هذا كله في مناهج الإعلام والتعليم والثقافة، فأخذ يسود التسطح والابتذال والتضليل وتغييب الوعي، وفقد التعليم مجانيته عمليًا، وقام نظام تعليمي خاص، موازٍ للتعليم الرسمي، وصار هناك نظامان تعليميان؛ نظام خاص للخاصة وللقادرين المقتدرين، ونظام عام للعامة، للأغلبية الفقيرة. وتحول الإعلام إلى وسيلة لغسل المخ، وشغل الناس عن همومهم المعيشية، وأصبحت الثقافة مظاهر احتفالية خالية من العمق والجدية؛ مما دفع بالكثير من المثقفين إما إلى

اليأس والاغتراب، أو إلى تحولات فكرية تتناقض مع سابق توجهاتهم ومواقفهم. وبرغم المظهر الليبرالي للحياة السياسية امتدادًا لليبرالية الاقتصادية ودعمًا لها في حدود، إلا أن هذه الليبرالية لا تعبر عن ديمقراطية حقيقية؛ بل برزت لها أنياب، وزاد بها القمع الإداري والأيديولوجي في ظل إطار ليبرالي زائف هش، وازدادت الفجوة اتساعًا بين الفقر الفاحش والغنى الأشد فحشاً.

وقد يكون من الصعب أن يسمى هذا بتنمية، اللهم إلا إذا اصطلحنا على تسميته بالتنمية الانفتاحية؛ وهو تعبير ملتبس متناقض، فالواقع أن هذا الانفتاح لا يعبر عن تنمية بقدر ما يعبر عن المزيد من التبعية والاختراق الإمبريالي لمختلف المستويات السياسية والفكرية والاقتصادية والثقافية والمجتمع؛ وهي تنمية مالية، أو بتعبير أدق نمو تضخمي للثروة المالية وليس تنمية اقتصادية، وهو في الوقت نفسه تكريس لواقع التخلف، ونزح ونزف لناتج العمل القومي لصالح حفنة من الأغنياء، ولصالح الرأسمالية العالمي، وعلى حساب الاستقلال والتقدم، والهوية القومية والثقافية.

وفي تقديري أن هذا النموذج اللا تنموي المصري الحالي لو صح التعبير، أو التنموي الانفتاحي اقتصاديًا وثقافيًا؛ هو النسق السائد في مختلف البلاد العربية واليوم، على اختلاف الأنماط والطرز التي يتحقق بمقتضاها هذا النسق.

ولهذا فليس غريبًا أن نتبين في هذه الأيام تقاربًا شديدًا بين أغلب الأنظمة العربية؛ وهو تقارب ناجم عن وحدة التوجه الاقتصادي التنموي الانفتاحي التابع، وهو للأسف تقارب لا يفضي إلى وحدة قومية، رغم مظهره الخارجي، بل إلى تكريس التمزق القومي؛ لأنه تقارب في إطار التبعية للإمبريالية، ولمصلحة المشروعات الفردية المتنافسة الساعية إلى أقصى الربح، فضلاً عن أنه تقارب لحماية الأنظمة العربية القائمة وتكريسها، أكثر منه تقارب لمصلحة التنسيق أو التكامل أو التوحيد التنموي الاقتصادي بين مختلف البلاد العربية، كأساس لوحدة قومية عربية مستقلة شاملة. إلا أن هذا لا يمنعنا من الترحيب به، أملاً في تحويله داخليًا بالعمل والنضال الجماهيري الديموقراطي إلى قوة فعل إنتاجي قومي موحد.

***

والحق، إنني ما قصدت أن أقدم دراسة تفصيلية علمية لتلك الأشكال من التنمية التي عرضت لها، وإنما حرصت على أن أبرز بشكل عام وسريع طبيعة العلاقة الحميمة المتداخلة بين التنمية والثقافة، أو بتعبير آخر بين ثقافة التنمية وتنمية الثقافة، كما حرصت أن أبرز كذلك اختلاف الثقافات باختلاف أنماط التنمية؛ ولهذا وجدنا في خبرات التنمية الثلاث في مصر خلال هذا القرن ثلاثة توجهات ثقافية مختلفة، مرتبطة بثلاثة أنماط مختلفة كذلك للتنمية.

إلا أنه برغم ما يوجه إلى التجربة الناصرية من انتقادات أيديولوجية أو اقتصادية أو ديمقراطية، فلا شك أن هذه التجربة كانت الوحيدة التي يمكن القول بأنها كانت تسعى بحق لتحقيق تنمية مستقلة، وكانت ذات أفق تنموي نهضوي قومي شامل.

ولو كان من الممكن أن تتخلص هذه التجربة من توفيقيتها، وأن تكون أكثر حسمًا في قراراتها ومواقفها الطبقية، وأن تكون أكثر ديمقراطية في تعاملها مع الجماهير، وفي إتاحة الفرصة لها للمشاركة والتخطيط والتنفيذ، والرقابة على المشروع التنموي، وفي إدراك واحترام السمات

والخصائص المميزة لكل بلد عربي؛ لو تحقق هــذا، لكانــت هناك ضمانات أكبر لإمكانية نجاح هذه التجربــة التنمويــة النهضوية كنموذج ملهم على المستوى العربي القومي كلــه، رغم خصوصيتها المصرية، ولكانت بحق إجابة موضـــوعية ثورية للأسئلة القديمة الباقية لعصر النهضة المجهضة.

ولهذا فما أعظم الدروس التي تقدمها هذه التجربة – رغم سلبياتها وبفضلها – لأي سعي مستقبلي لمشـــروع تنمــوي عربي جديد.

إلا أننا قبل أن نعرض لبعض هذه الدروس؛ نرى أنه قــد يكون من المفيد أن نشير إلى بعض الاتجاهات الأيديولوجية العامة المعارضة للتيار الانفتاحي، والتي تبرز اليــوم فــي مجال الفكر التنموي العربي؛ فهناك الفكر التنموي القــومي، وهناك الفكر التنموي الإسلامي، ثم هنــاك الفكــر التنمــوي الاشتراكي. وقد يتحقق التشابك والتلاقي بين الفكرين القومي أو الإسلامي عند بعض المفكرين، وينطلق كلا هذين الفكرين من مقولة صحيحة، ولكنها مجردة؛ هي أنه لا تنمية مســتقلة بغير استناد إلى الهوية القوميــة والروحيــة بشــكل عــام. ويضيف الفكر القومي إلى هــذه المقولــة المجــردة بعــدًا

موضوعيًا ملموسًا؛ هو استحالة التنمية المستقلة في أي إطار عربي قطري؛ إذ إن التنمية المستقلة تستلزم توفير المصادر المادية لإشباع الحاجات الأساسية للجماهير، ولـن يتحقـق توفير هذه المصادر إلا في إطار الوحدة القومية بين مختلف البلاد العربية، بما توفره من مصادر مادية غنية ومتعددة من ناحية، وبما تتيحه من اتساع في السوق المحلية مـن ناحيـة أخرى؛ ولهذا فالتنمية المستقلة مرهونة ومشروطة بالوحـدة القومية.

ولا شك أن هذا الرأي في عمومه رأي صائب، وهو بغير شك ضمان لتحقيق التنمية المستقلة على أرفع مسـتوى مـن الاكتفاء الذاتي، ولكنه ليس شرطًا لتحقيق التنمية المستقلة في قطر واحد، أو في مجموعة من الأقطار العربية.

هذا فضلاً عن أن قضية الوحدة القومية ليست ضمانًا في ذاتها لتحقيق التنمية المستقلة؛ فهنـاك مـا يشـبه الوحـدة أو التنسيق بين دول الخليج مثلاً، دون أن يفضي هـذا إلـى خروجها من أسر التبعية الاقتصادية إلـى آفـاق الاقتصـاد المستقل، وهناك تنسيق دقيق ولقاءات ومشـاورات دوريـة لا تنقطع بين وزراء الداخلية العرب بوجه خاص، وما أظن

أن هذه الظاهرة التوحيدية تفضي إلى الخروج من التبعية؛ بل لعلها في صورتها الراهنة تعمق التبعية، ولهذا فالقضية ليست قضية الوحدة العربية في ذاتها؛ بل هي قضية الطبيعة الطبقية والأيديولوجية للسلطة المهيمنة على هذه الوحدة؛ ولهذا تردنا قضية التنمية الاقتصادية بالضرورة إلى الجـذر الأساسـي السياسي لها.

ولهذا فقد يكون أكثر معقولية أن نقول إن تحقيق التنميـة المستقلة في البلدان العربية هو السبيل إلى الوحـدة القوميـة التي سوف تدعم وتعمق بدورها هذه التنمية المستقلة. أي إن التنمية الاقتصادية المستقلة التي تعني بالضرورة تغييرًا فـي طبيعة السلطة السياسية؛ هي الطريق الصحيح للوحدة وليس العكس.

وكذلك الأمر بالنسبة للتنمية الإسلامية؛ فهناك القول بأنـه بالتمسك بالمبادئ والقيم الدينية، وتطبيق شريعتها، وتوحيـد الأمم الإسلامية؛ يمكن أن تتحقق التنمية المستقلة المتحـررة من السيطرة الغربية.

ولا شك – كما سبق أن أشرنا – في الأهميـة الحاسـمة للبعد القومي والروحي والثقافي عامة، في تحقيق أي تنميـة

مستقلة، إلا أن هذا البعد ليس بكافٍ وحده لضمان تحقيق تنمية مستقلة، فضلاً عن أن الإسلام لا يقدم في تقديري مشروعًا سياسيًا، اقتصاديًا اجتماعيًا، قائمًا بذاته، محدد المعالم؛ فهو قيمة مسلكية أخلاقية روحية أكثر منه منهجًا علميًا موضوعيًا لمعالجة القضايا والوقائع السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتجددة. ولعل التجارب المعاصرة في اتخاذ الدين أساسًا للحكم وللتخطيط السياسي والاقتصادي والثقافي قد أثبتت فشلها – كما سبق أن ذكرنا – في تحقيق هذه التنمية المستقلة، بل كانت سبيلاً لتعميق التبعية للتقسيم الدولي للعمل؛ ولهذا فإن السعي لتحقيق تنمية اقتصادية مستقلة حقًا يستلزم مسلكًا نظريًا آخر غير المسلك القومي أو المسلك الديني، دون أن يلغي هذا أهميتهما كبعدين من أبعاد المشروع التنموي المستقل.

وفي مواجهة هذين التوجهين القومي والديني، يقوم التوجيه الاشتراكي العلمي كسبيل للتحرر من التبعية وتحقيق التنمية المستقلة. ولا شك أن الاشتراكية كنسق تنموي هي نقيض لنسق التنمية الرأسمالية، وبالتالي فهي الطريق للتحرر من التبعية للتقسيم الدولي للعمل.

والاختيار الاشتراكي في التنمية ليس اختيارًا اقتصاديًا خالصًا كما قد يصور في كثير من الأحيان؛ بل هو مرتبط بالضرورة بمشروع ثقافي نهضوي شامل، ويقوم الاختيار الاشتراكي في جوهره على السيطرة الاجتماعية على الإنتاج القومي، وإعادة إنتاجه وتوزيعه توزيعًا عادلاً بحسب الجهد المبذول؛ وهو يستلزم بالضرورة سلطة ثورية جديدة، تمثل وتعبر عن قوى الإنتاج والإبداع في المجتمع، كما يستلزم المشاركة الديمقراطية الفعالة الواعية المنظمة لهذه القوى الاجتماعية في التخطيط والتنفيذ والرقابة. والاختيار الاشتراكي لا يعني فك الارتباط مع النظام الرأسمالي العالمي كما يقول بعض المفكرين وفي مقدمتهم سمير أمين؛ فلا سبيل في الحقيقة في عالم اليوم إلى فك هذا الارتباط؛ وإنما يعني تغيير طبيعة هذا الارتباط من ارتباط تابع إلى ارتباط يقوم على العلاقات الندية والمصالح المتبادلة المتكافئة، في ظل سيادة مشروعية دولية وسلام عالمي. ولعل هذا ما يقصده سمير أمين من فك الارتباط.

على أننا لا نستطيع اليوم أن نقول إن الاختيار الاشتراكي كاستراتيجية تنموية مباشرة هو الاختيار الملائم موضوعيًا

وآنيًا مع الملابسات الراهنة للبلدان العربية؛ فدون ذلك مراحل انتقالية عديدة لا بد من قطعها أولاً في الطريق الطويل الشاق نحو هذا الاختيار الاشتراكي.

ومن هنا تأتي الدروس التي تقدمها لنا تجربة التنمية الناصرية كمرحلة انتقالية من مراحل التنمية الاقتصادية المستقلة بما فيها من إيجابيات وسلبيات.

لعل أول هذه الدروس أنه لا سبيل إلى تحقيق تنمية مستقلة وضمان السيطرة على الإنتاج الذاتي وإعادة إنتاجه بدون قيام سلطة سياسية وطنية ديمقراطية، ذات آفاق تقدمية معبرة عن تحالف القوى الاجتماعية المنتجة والمبدعة صاحبة المصلحة في هذه التنمية، من عمال وفلاحين ومثقفين ديمقراطيين، وبورجوازية صغيرة ومتوسطة؛ وطنية ومنتجة.

إلا أنه لا سبيل لتحقيق تنمية مستقلة معتمدة على الذات إلا بالسيطرة الاجتماعية على الناتج القومي، وحسن توظيفه وتوجيهه، وتوزيعه لإشباع الحاجات والمصالح الأساسية للأغلبية الساحقة للجماهير.

وإنه لا سبيل لتحقيق تنمية مستقلة معتمدة على الذات إلا بالسيطرة الاجتماعية على الناتج القومي، وحسن توظيفه وتوجيهه وتوزيعه لإشباع الحاجات والمصالح الأساسية للأغلبية الساحقة للجماهير.

وإنه لا سبيل لتحقيق هذه التنمية إلا بإزالة كل المعوقات التي تحول دون إطلاق حرية الإبداع في مختلف مجالات العمل والعلم والفكر، والأدب والفن، والثقافة عامة.

وإنه لا سبيل لتحقيق هذه التنمية إلا بتطوير التعليم وتوجيهه؛ تطويرًا وتوجيهًا يخرجه من النمطية والمناهج التلقينية، ليصبح أداة حية لتنمية روح العقلانية والنقد والإبداع، والنظرة الديناميكية التاريخية الشاملة، في امتداد عقلاني تقدمي خلاق متطور لتراث أمتنا العربية، تراثها اللغوي والفكري والروحي والأدبي؛ تأكيدًا لخصوصيتنا القومية من غير جمود، وفي غير عزلة أو استعلاء على تراث الحضارة الإنسانية عامة.

ولا سبيل لتحقيق هذه التنمية إلا بتطوير وتوجيه وسائل الإعلام والثقافة عامة؛ من إذاعة وتليفزيون، وكاسيت وفيديو، ومسرح وسينما؛ تطويرًا وتوجيهًا يجعلها وسيلة

للتوعية والاستثارة والتثقيف، والبهجة الإنسانية الرفيعة، لا للتعمية والتخدير والاغتراب.

ولا سبيل لتحقيق مثل هذه التنمية إلا بتحرير المرأة (نصف المجتمع) تحريرًا كاملاً مما يقيد جسدها وحياتها وفكرها، وفاعليتها الاجتماعية، وأن يتاح لها المشاركة الكاملة في مختلف مستويات الفعل الاجتماعي على قدم المساواة مع الرجل.

ولا سبيل لمثل هذه التنمية إلا بتوفير أرقى مستوى من العناية بالصحة العامة للمواطنين عامة، وبالأطفال والشباب خاصة؛ جسديًا ومعنويًا وتثقيفيًا، دون تفرقة طبقية.

ولا سبيل لمثل هذه التنمية إلا بالسعي الدائم إلى إقامة أشكال متطورة من التنسيق والتكامل الاقتصادي مع بقية البلاد العربية، رغم ما بينها من اختلافات بنيوية وسياسية.

ولا سبيل إلى مثل هذه التنمية إلا بالانفتاح على مختلف المنجزات الثقافية والعلمية والتكنولوجية لعصرنا، والعمل على امتلاكها معرفيًا وعمليًا، وتطبيقها بما يتلاءم مع احتياجات واقعنا.

ولا سبيل لهذه التنمية بدون تنمية علاقات التعاون السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي مع بلدان العالم عامة، وخاصة مع بلدان عدم الانحياز والبلدان الاشتراكية، والانخراط الجاد الفاعل في المواجهة للإشكاليات والقضايا التي تتعرض لها الإنسانية كقضايا الأخطار النووية، والتلوث البيئي، والمجاعات، إلى غير ذلك.

إلا أن التنمية المستقلة في النهاية ليست نزهة سعيدة؛ بل هي معركة من أخطر المعارك الحاسمة في عصرنا عامة، وفي حياة البلاد النامية خاصة؛ ولهذا لا بد من أن تخاض بوعي وجسارة، بما يفرض بالضرورة التصدي الحاسم والنضال المبادر على مختلف المستويات السياسية والاقتصادية والثقافية لأعداء هذه التنمية المستقلة؛ من قوى داخلية رجعية، أو قوى إمبريالية وصهيونية خارجية.

هذه في تقديري بعض الخطوات العملية الضرورية التي لا سبيل إلى ثقافة تنموية أو تنمية ثقافية مستقلة وطنية ديمقراطية بدون مراعاتها واتخاذها.

ثم يبقى أخيرًا التساؤل الكبير:

كيف السبيل للانتقال من هذا المجال؛ مجال المقترحات النظرية إلى مجال الممارسة العملية تحقيقاً وتنفيذاً لها؟!

الحق، إنه ليست هناك وصفة جاهزة، ولكن هناك خبرة موضوعية عامة؛ هي أنه لا سبيل إلى تغيير جذري شامل غير النضال ومواصلة النضال المؤسس على العلم والتحالفات الاجتماعية والديمقراطية الصحيحة، وحركة الجماهير الواعية المنظمة..

***

إشكالية الحداثة
في الفكر العربي المعاصر(*)

١- مفهوم الحداثة:

الحداثة مفهوم مراوغ.

ولهذا قد استعير لتعريفه - تعريفًا أوليًّا - ثلاثة مصطلحات طريفة، عرفت بها باحثة سويسرية مفهوم التنمية في ندوة[١] عقدت مؤخرًا في تونس حول التنمية والثقافة؛ هذه المصطلحات هي: الحقيبة، والفخ، والصنم. فأقول: إن مفهوم الحداثة من ناحية هو أشبه بالحقيبة، وهو من ناحية أخرى أشبه بالفخ، ومن ناحية ثالثة أشبه بالصنم.

إنه أشبه بالحقيبة لأنه يتضمن ويحمل في داخله أكثر من دلالة، فلقد نشأ مفهوم الحداثة مع بروز النظام البرجوازي الأوروبي على أنقاض النظام الإقطاعي، ومع ظهور القوميات، وتطور مع حركة التنوير، ثم مع الثورة الفرنسية،

(*) محاضرة ألقيت في ندوة حول الحداثة في الفكر العربي المعاصر، انعقدت في جامعة القيروان بتونس، في عام ١٩٨٨.

وأخذ يواصل مسيرته وتطوره مع مختلف ظواهر التطــور والتجديد في مختلف مجــالات الفكــر والعلــم والمجتمــع والصناعة، وأخذ يمتلئ بدلالات شتى جديدة مثــل العقلانيــة والعلمانية والفرديــة والإنســانية والموضــوعية، والحــس التاريخي والحس الزمني، والنسبية الديمقراطية، كما أخــذت تتضاءل معه مفــاهيم معينــة؛ مثــل المطلــق، والمقــدس، والنهائي، إلى غير ذلك، وتجسد هذا كله في مناهج ونظريات عديدة جديدة؛ مثل الديكارتية، والبروتســتانتية، والوضــعية، والمادية، والجدلية، والتطورية، والفرويديــة، والوجوديــة، والشخصانية، فضلاً عن المكتشفات العلمية أو التكنولوجيــة المختلفة، سواء في العلوم الدقيقة، أو في العلــوم الإنســانية والاجتماعية، واندلاع الكثيــر مــن الثــورات الاجتماعيــة والإبداعات الأدبية والفنية. وهكذا ظهرت أكثر من صــيغة حداثية؛ حداثة في العلاقات الاجتماعية، وحداثة في التطــور الاقتصادي، وحداثة في الفلسفة، وحداثة في التعابير الأدبيــة والفنية والدراسات اللغوية، بل تكاد تضم الحداثة اليوم عنــد بعض المفكرين الأوروبيين مفهوم المخيال L' imaginaire،

ومفهوم القيم المعيارية التي قد تتعارض مع مفاهيم العقلانية والموضوعية التي بدأت بها حركة الحداثة.

وهكذا برزت الحداثة كإمكانية مفتوحة على دلالات شتى، بل تجتمع داخلها نقائض فكرية؛ مثل الماركسية، والوضعية، والوجودية، والبنيوية، والبروتستانتية، إلى غير ذلك. إلا أنها على اختلافها جميعًا تعني الخروج من دائرة الظلامية الإقطاعية، والتخلف الاجتماعي، والجمود الفكري، والاستبداد السلطوي؛ تأكيدًا لإنسانية الإنسان، وحريته وفاعليته في المجتمع وفي الطبيعة.

ولكن مفهوم الحداثة في الوقت نفسه يعد عند بعض المفكرين شركًا أو فخًا فكريًا؛ ذلك أنه في الأصل مفهوم بورجوازي نشأ في حضن البورجوازية، ويحمل بالتالي أيديولوجيتها، ومحدود بالضرورة بحدودها وآفاقها؛ ولهذا فهو عندهم لا يتضمن تغييرًا ثوريًا، بقدر ما يتضمن دعوة إلى تغييرات مظهرية شكلية، تكرس النظام البورجوازي القائم، وتعيد إنتاجه؛ فالعقلانية الحداثية هي عقلانية أداتية وضعية وظيفية؛ لتحقيق الأهداف المصلحية الاستغلالية البورجوازية لا أكثر. والحداثة في الأدب والفن عندهم ليست

إلا تعبيرًا عن تغييرات أو تحليلات شـــكلية، تحقـــق إبهـــارًا سطحيًا، دون أن تتضمن دلالات وخبرات اجتماعية إبداعيـــة جديدة، ذات آفاق تقدمية. وفضلاً عن هذا؛ فإنه باسم العقلانية الحداثية يقوم فصل حاد بين العقل والقيمـــة، بـــين الإنســـان والطبيعة، إلى جانب ما نتج عن التنظيم الاجتماعي والتقـــدم الصناعي الحداثي من تحويل للإنسان إلى جهاز آلي، ومـــن تلويث للبيئة، ومخاطر يتعرض لها الإنسان الحديث جســـديًا وعصبيًا وفكريًا. أما الفخ الأكبر الذي تمثله الحداثـــة؛ فهـــو الفخ الذي تقدمه للبلاد المتخلفة باسم الخروج من تخلفها، ذلك أن تطبيق الحداثة الأوروبية على هذه البلاد لم يخرجها مـــن تخلفها؛ وإنما ضاعف من هذا التخلف بما ضعفه من استغلال هذه البلاد، ومن تبعيتها للرأسمالية الغربية، وبما قضى عليه من تراث وقيم وخصوصية كانت تتمتع بها هذه البلاد؛ ولهذا فليس من المصادفة أن أخذت تنتشر كلمة الحداثة، وتطغـــى على كلمات أخرى أكثر تحديدًا؛ مثل كلمتي: التقدم والثورة. فالحداثة يمكن أن تكون تغييرًا شكليًا مظهريًا سطحيًا، يخفي ما وراءه من تخلف واستغلال وتبعية.

وبرغم هذا فإن الحداثة تكاد أن تكون عند أغلبية النـــاس صنمًا مقدسًا؛ أي قيمة مطلقة ثابتة، وهدفًا فـــي ذاتهـــا. لقـــد أصبح الإنسان الحديث يسعى لاستحداث كل شيء في حياته، دون أن يكون وراء ذلك الاســـتحداث أي تجديـــد أو تغييـــر حقيقيين؛ بل هو مجـــرد تغييـــر مظهـــري جزئـــي ترفـــي استهلاكي، بل لقد أصبح هـــذا التغييـــر المظهـــري بـــديلاً عما ينبغي أن يتحقق من تغيير جذري حقيقي لحياته. وهكذا باسم عبودية الحداثة تغيب الحداثة، ويتكرس النظام الســـائد، ويعيش الناس في حداثة زائفة.

إلا أنه برغم هذه الجوانب الثلاثـــة المراوغـــة والســـلبية لمفهوم الحداثة (أي الحداثة كحقيبة، والحداثة كفخ، والحداثـــة كصنم)؛ فإن الحداثة في تقديري حقيقة واقعة، بل ضـــرورة موضوعية في حياة الإنسان، وفي تاريخه كله، حتى في تلك المرحلة التي لم يكن واعيًا فيها بمفهوم الحداثة.

فالحداثة ليست نقطة بداية ثابتة، وليست محطة وصـــول، وليست حالة مطلقة نهائية؛ بل هي محطة انطلاق دائم، وهي صيرورة متصلة. إنها مفهوم نـــابع مـــن واقـــع اجتمـــاعي وإنساني متغير أبدًا، وبدون أن نتورط في رؤية أحادية خطية

للتطور الإنساني، فلا شك أن التاريخ الإنساني يمثل تخطيًا دائمًا، وتجاوزًا دائمًا للواقع الإنساني في علاقاته الاجتماعية، وفي علاقاته مع الطبيعة، وتاريخ الإنسان هو تاريخ حداثة متصلة في مختلف المجالات؛ هناك تغيير وتطوير متصل في قدرة الإنسان على السيطرة على حياته الإنسانية، على صحته ومرضه، على بيئته الطبيعية، إلى غير ذلك، هناك دائمًا حداثة في التقنية، حداثة في وسائل الإنتاج، حداثة في العلاقات الاجتماعية، وهناك حداثة سياسية، وحداثة فكرية، وحداثة اقتصادية، وحداثة تنظيمية وإدارية، وحداثة أدبية وفنية، إلى غير ذلك. طبعًا هناك في تاريخ المجتمعات الإنسانية لحظات من الجمود والتوقف، ولكن القانون العام السائد هو قانون الحركة والتغير، والتناقض والتفاعل، والتطور والتجاوز المتصل. إنك لا تنزل النهر مرتين كما قال الفيلسوف اليوناني القديم؛ لأن مياهًا جديدة تجري من حولك أبدًا. إلا أن المسألة في التاريخ ليست مجرد أيام تمر وتجري حول الإنسان، وإنما تتحرك بالإنسان كذلك، بفضل ما يحققه الإنسان من السيطرة، ومزيد من السيطرة على ما يواجهه من عقبات معنوية ومادية، اجتماعية وطبيعية،

ورغم ما تفضي إليه هذه السيطرة نفسها من خلق أشكال جديدة من العقبات التي لا بد من تخطيها، وهكذا؛ ولهذا فالقضية ليست قضية حداثة أو لا حداثة؛ بل القضية هي دلالة الحداثة، ومداها وأفقها. ولعل هذا هو ما يثير الكثير من الخلافات والاجتهادات حول مفهوم الحداثة.

ولنحاول أن نتبين أبرز هذه الخلافات والاجتهادات في الفكر العربي المعاصر حول قضية مفهوم الحداثة.

٢- التيارات الحداثية في الفكر العربي:

(أ) الحداثة الليبرالية:

نستطيع أن نعود بالمحاولات الأولى لهذه الحداثة إلى منتصف القرن التاسع عشر، وأن نعد رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي من روادها الأوائل. وبرغم أن التوفيقية بين التراث والعصر كانت المظهر الخارجي لفكر الطهطاوي وخير الدين، إلا أن جوهر هذا الفكر كان هو تسييد العقلانية الأداتية التكنولوجية – لو صح التعبير – من أجل تجديد الحياة وتطويرها، والخروج بها من جمود وتخلف العصور الوسطى إلى آفاق الحرية والعقلانية والتصنيع.

ونستطيع أن نتابع نمو هذا الخط العقلاني الليبرالـــي مـــع بداية القرن العشرين؛ في اجتهادات لطفي الســيد، ثــم فـــي إسهامات طه حسين وأحمد أمين، ثم أخيرًا في كتابات زكـــي نجيب محمود.

ويكاد كتاب "مناهج الألباب في مباهج الآداب" للطهطاوي، وكتاب "مستقبل الثقافة في مصر" لطه حسين، وكتاب "تجديد الفكر العربي" لزكي نجيب محمود؛ أن يكونوا مـــن المعـــالم الفكرية الرئيسية في هذه المسيرة التحديثية الليبراليـــة، إلا أن هذه المسيرة برغم ما حققته من تنوير فكري عام، لم تخرج عن محاولة الاستحداث على النسق الأوروبي الرأسمالي، مع مراعاة لخصائصنا وملابساتنا التراثية والقومية. ونســتطيع القول بأن هذا التيار الليبرالي هـــو الـــذي يحكـــم ويســـيطر بمستوى أو بآخر في أغلب بلادنا العربية، وإن اتسم بأمرين: الأول- هو طابع الاستبداد السلطوي السياسي، رغم طبيعتـــه الليبرالية الاقتصادية. والثاني- هو طابع الازدواج بين هـــذه الطبيعة الليبرالية التحديثية، واســـتمرار ارتباطـــه بالأبنيـــة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية، والقيمية الماضوية السابقة على التحديث.

ويمكن القول في غير تعسف إن الفلسفة الليبرالية التي يعبر عنها ويمارسها هذا التيار – بشكل أو بآخر، بمستوى أو بآخر – لم تفض إلى تحديث حقيقي في بنية المجتمعات العربية؛ بل كانت أداة لتعميق التبعية البنيوية للتقسيم الدولي الرأسمالي للعمل.

(ب) الحداثة الدينية:

هناك اجتهادات شتى في مجال الدين من أجل التجديد والتحديث، ونستطيع أن نتبين هذا التيار الاجتهادي الديني، وأن نتابعه عند الأفغاني ومحمد عبده وعلي عبد الرازق، وخالد محمد خالد، ومحمد النويهي، ومحمود طه، والغنوشي، ومورو، وغيرهم. ولعلنا نجد أبرز تعابيره اليوم في المدرسة المصرية المسماة بالسلفيين الجدد، التي تتمثل في عادل حسين، وأنور عبد الملك، وجلال أمين، وطارق البشري، وحسن حنفي، وغيرهم.

وجوهر هذه الحركة التجديدية على اختلاف اجتهاداتها؛ هو تأويل النص الديني من قرآن وحديث تأويلاً عقليًا، بما يتلاءم ومستلزمات العصر، ومصالح العباد في مختلف القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحياتية عامة.

وقد نجد عند أصحاب هذا التيار سمة مشتركة بينهم وبين التيار الليبرالي؛ هي سمة التوفيقية بين التراث والعصر، إلا أن هذا التيار الديني لا يسعى إلى التماثل مع التجربة التحديثية الغربية، بقدر ما يسعى إلى التمايز الحضاري عنها، فنقطة البداية عنده هي الاختلاف مع الغرب لا التلاقي معه، شأن التيار الليبرالي؛ ولهذا نجد عادل حسين مثلاً يرفض مفهوم التحديث أساسًا؛ لما يتضمنه من معنى التحديث وفق الحضارة الغربية، ويعتبره فخًا؛ فعملية التحديث – كما يقول – هي محاولة الدول التابعة لكي تكون قطعة من الغرب، أو قطعة من أوروبا حسب التعبير الشهير للخديوي إسماعيل (٢). والتمدن الصحيح عنده لا يكون حقيقة إلا إذا كان منبعثًا من داخل الأمة، ومن التطور الطبيعي لمجتمعها، والتجديد الذاتي الذي ينتج تمدنًا أصيلاً؛ ولهذا فهو يفضل مصطلح الاستقلال الحضاري" على مفهوم الحداثة، أو التحديث، وطريق الاستقلال عند عادل حسين وجماعته يبدأ باستيعاب أصول عقيدتنا (إسلامنا)، وتاريخ أمتنا (بالمعنى الواسع للتاريخ)، وظروفنا الموضوعية الحالية، ولنبحث في مناهج التجدد الذاتي وفق منطق هذه العقيدة،

وهذا التاريخ، وهذه الظروف[٣]، وعادل حسين لا ينكر أهمية الكثير من المكتشفات التي توصلت إليها المدارس الغربيــة، ولا يرى حرجًا في استخدامها، ولكنه يدعو إلى بناء نظريــة علمية مستقلة، مرتكزة على العقيدة الإســلامية. وإذا كــان عادل حسين يكاد يقتصر على الدعوة إلــى إنشــاء العلــوم الاجتماعية إنشاء جديدًا مؤسسًا على المعتقد الإسلامي؛ فــإن حسن حنفي يدعو إلى تحقيق ذلك في مجال العلوم الطبيعيــة كذلك؛ من فيزياء، وكيمياء، إلى غير ذلك، المهم هو الاستناد إلى النهج الإسلامي لإنشاء بنية نظرية مستقلة عــن البنيــة النظرية الغربية. ويبدأ هــذا الــنهج – كمــا يــرى عــادل حسين – بالإقرار بحقيقة المفهوم المحوري في العقيدة؛ وهو الإيمان بالله الواحد الخالق، فهذا الإيمان هو القاعدة الأساسية في مواجهة القاعدة الدنيوية في النظريات الغربية[٤].

ونجد نفس هذا الأساس المنهجي في الدعوة التجديدية عند حسن حنفي، في كتابه الأخير "من العقيدة إلى الثورة"، عندما يقول بأن الوحي هو أساس العقل، وهو نقطة البداية في الفهم والتفسير، وأن وظيفة العقل هي تحويل الأسس العامة التــي يقول بها الوحي إلى نظام معين لجماعة معينة[٥].

ونلاحظ أن هذه الدعوة التجديدية للدين تتسم أساسًا بأمور ثلاثة:

أولاً – بناء حضارة مستقلة متميزة عن الحضارة الغربيـــة (الرأسمالية والاشتراكية على السواء).

ثانيًا – اتخاذ الوحي مرتكزًا للعقل والعمل.

ثالثًا – تحقيق تنمية مستقلة نابعة من الذات.

ولا شك في تقديري أنه لا حداثة ولا تجديد ولا اســتقلال بغير التنمية المنبعثة من الذات، ولكن هل يمكن أن يتحقــق هذا باستقلال حضاري عن العصر، اكتفاء بالاستفادة بخبراته التكنولوجية؟ وهل يمكن أن يتحقق هذا بالاستناد أساسًا إلـــى الوحي وحده، وتطويع العقل له في مختلف الشئون السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية؟.. ويبقى السؤال الأخيـــر الكبير: ما طبيعة التنمية المعبرة عـــن الـــذات، ومـــا هـــي المصالح والحاجـــات الأساســـية التـــي ستســـعى لتوفيرهـــا وإشباعها، وأي القوى الاجتماعية القائمة على هذه التنميـــة، المستفيدة منها أساسًا؟.

ففي واقع التجربة المصرية الحالية يتم اليوم تحالف كامل بين أصحاب هذا الرأي وحركة الإخوان المســـلمين؛ فعـــادل

حسين – على سبيل المثال – هو رئـيس تحريـر جريـدة الشعب لسان حال هذا التحالف، وعلى صفحات هذه الجريدة يرتفع الدفاع الحار عن شركات توظيـف الأمـوال؛ وهـي شركات إسلامية ثبت فسادها، فضلاً عن ارتباطها ارتباطًا سمساريًا بالشركات الرأسمالية الكبيرة العالميـة، بـل يقـوم تحالف موضوعي بين هذا التحالف والسلطة الحاكمة، رغـم المعارضة الشكلية لبعض سياساتها الجزئية، ويتركز الهـدف الرئيسي لهذا التحالف حول تطبيق الشريعة الإسلامية، وإقامة سلطة دينية، والواقع أنها في ظاهرها دعوة إلى طريق ثالث بين التنمية الرأسمالية والتنمية الاشتراكية، ولكنها في حقيقتها دعوة إلى تنمية رأسمالية مرشدة تحت مظلة إسلامية سلفية.

(ج) الحداثة القومية:

للحركة القومية تاريخ حافل منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى اليوم، ولا يزال يتوالد ويتواصل مفكروها جـيلاً بعـد جيل، وتنمو وتتطور مفاهيمها منذ الرعيل الأول، الذي تمثل في البسـتاني والكـواكبي، وطـاهر الجزائـري، ونجيـب عازوري، وعبد الحميـد الزهـراوي، وشـكيب أرسـلان، وعشرات غيرهم، حتى الجيل الحـديث جيـل الأربعينيـات

والخمسينيات، إلى جيل اليوم الذي يتمثل في الأرسوزي وعفلق، وصلاح البيطار، وساطع الحصري، والريماوي، وعصمت سيف الدولة، ونديم البيطار، وغيرهم. ولقد تمكنت الحركة القومية أن تقود كثيرًا من الحركات الثورية طوال هذا التاريخ، وأن تشكل تنظيماتها في الأربعينيات والخمسينيات، وأن تتولى السلطة في أكثر من بلد عربي، وأن تلقي بظلها على مجمل الحركة الشعبية العربية، وأن تقودها قيادة تاريخية، وخاصة في المرحلة الناصرية.

ولعل أبرز المفكرين المعبرين اليوم عن هذه الأطروحة بحماس وحرارة؛ هو نديم البيطار، ففي آخر كتاب له وهو "المثقفون والثورة" (صدر عام ١٩٨٧)؛ يرى أن المعركة التي تفرض ذاتها وتواجهنا حاليًا هي أولاً معركة فكرية ضد قوى التجزئة والإقليمية؛ وهي معركة كما يقول: "تنطلق من التناقض الأساسي الجذري بين فكرة الدولة الواحدة وواقع التجزئة الإقليمية"[٦]، ويرى كذلك أن الإنتلجنسيا الوحدوية هي التي تشكل حاليًا القوة الوحيدة التي يمكن إن نظمت نفسها تشكيل جسر بين الرؤية الوحدوية والسياسة الوحدوية. وهو يرى أن الوضعية الوحدوية الموضوعية هي إقامة

"الإقليم/ القاعدة"، الذي يشكل المرتكز الأساسي للوحدة، وهذا الإقليم هو مصر، ويدعو إلى ضرورة صياغة الإنتلجنسيا الوحدوية صياغة جديدة جذرية؛ أي صياغة تمحور فيها مشاعرها وأفكارها كلها تقريبًا في القصد الوحدوي وحوله، وترى أن المقياس الأول والأعلى لأفكارها وأعمالها ووجودها ذاته هو المقياس الوحدوي، الذي تقيس به كل شيء، وتحكم به على كل شيء، وتميز به الخير والشر، وترى فيه أن كل ما يخدم القضية الوحدوية خير ترضاه، وكل ما يسيء إليها شر تأباه[٧].

وهكذا تكاد أن تصبح المسألة الوحدوية هدفًا في ذاتها؛ بل صنمًا مقدسًا، تدور حوله كل الجهود والنضالات، والقيم، ونكاد نصل بهذا إلى مرجعية إطلاقية جامدة.

ويقف الفكر القومي نفس الموقف الذي يقفه الفكر الديني من الحضارة الغربية؛ فهو يسعى كذلك إلى إقامة حضارة أخرى متميزة، مختلفة عن أنماط التنمية وتوجهات التحديث السائدة في الفكر الغربي؛ ولهذا فهي دعوة تحديثية ذات تطلع كذلك إلى طريق ثالث متميز حضاريًا عن النظامين الرأسمالي والاشتراكي، وإن تكن في بنية سلطتها التي تدعو

إليها أقرب في الحقيقة إلى النظام الرأسمالي المرشد ديمقراطيًا وقوميًا. ويتضح هذا في حديث نديم البيطار عن قيادة الإنتلجنسيا للحركة التوحيدية، كما يتضح فيما انتهى إليه التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، من أن "النخب البديلة" التي ستقود التغيير مرة أخرى "تأتي" من صلب الطبقة الوسطى الحديثة، على أن تأخذ في صياغة رؤيتها الجديدة دروس انتكاس الحقبة الليبرالية (وهي المسألة الاجتماعية والمسألة القومية)، ودروس انتكاس الحقبة القومية الاشتراكية (إهمال الديمقراطية وحقوق الإنسان، والأصالة الحضارية)(٨).

ولا شك – في تقديري – أن الوحدة القومية قوة مساعدة مدعمة للحداثة، ولكن ليست الوحدة القومية وحدها شرطًا وضمانًا للتقدم والتحديث، ما لم تتوفر شروط سياسية واجتماعية وطبقية وديمقراطية معينة في هذه الوحدة.

والملاحظ أنه لا توجد فواصل عميقة حاسمة بين فكر الحداثة الليبرالية وفكر الحداثة الدينية، وفكر الحداثة القومية؛ فما أكثر ما بينها من تداخل. ولعل القاسم المشترك بينها جميعًا هو التوفيقية، وإن اختلف مستواها من تيار فكري إلى

آخر؛ ولهذا تكاد تشكل هذه التيارات الفكرية الثلاثة ما يمكن أن نسميه الحداثة التوفيقية.

(د) الحداثة الثقافية:

وهناك تيار حداثي، يكاد يركز اجتهاده على تغيير وتجديد البنية الفكرية والثقافية كأساس للتحديث الشامل؛ وهو تيار في معظمه عصري بحق، يرتبط بالمفاهيم والقيم الأساسية للحضارة العصرية، وهو لا يدعو إلى حضارة أخرى متميزة شأن التيار الديني والقومي؛ وإنما يدعو إلى الامتزاج والاندماج في هذه الحضارة، مع مراعاة خصائصنا الذاتية والقومية كسبيل لتنمية هذه الذاتية، والارتفاع بها إلى مستوى العصر. وسنجد بدايات هذا التيار الفكري مع بداية القرن مثلاً في الجهود التنويرية الكبيرة التي قام بها شبلي شميل، وفرح أنطون، وسلامة موسى، وإسماعيل مظهر، ويعقوب صروف، وغيرهم، وسنجد امتدادًا لهم في مفكرين معاصرين من أمثال العروى والجابري وأدونيس، وفؤاد زكريا، والخطيبي، ولويس عوض، وبرهان غليون وغيرهم.

ونكتفي بالإشارة السريعة إلى أبرز من يعبرون عن هذا التيار حاليًا..

فالعروى يدعو إلى ضرورة الاندماج الكامل في الحضارة العصرية، ولو أدى ذلك – على حد تعبيره – إلى فقدان هويتنا، ولكن العروى يدعو مع ذلك إلى ما يسمى بالماركسية التاريخانية، لا كحركة سياسية منظمة؛ وإنما كمجرد دعوة أيديولوجية تنويرية تثقيفية، يجمع بينها وبين الدعوة الليبرالية[٩]. وفي أواخر كتابه "ثقافتنا في ضوء التاريخ"، يخفف من دعوته الأولى للاندماج في الحضارة العصرية، ويقول باستيعاب منطق الحضارة العصرية، مع إحياء التراث[١٠].

أما الجابري، فيقوم بمراجعة التراث العربي الإسلامي مراجعة نقدية؛ لينتهي إلى أنه يرتكز على نهج قياسي فقهي ثابت؛ هو قياس الغائب على الشاهد، الذي لا يزال يعبر عن بنية العقل العربي الراهن؛ ولهذا يدعو إلى ضرورة تجاوز هذه البنية القياسية، وتحرير العقل العربي من المرجعية التراثية من ناحية، والمرجعية الأوروبية من ناحية أخرى، وتحقيق استقلال تاريخي للذات العربية، ولكنه يرى في الوقت نفسه أن تحرير العقل العربي؛ إنما يتم من داخل التراث نفسه، وذلك بالاصطفاف إلى الجانب العقلاني من هذا

التراث، وخاصة عند ابن حزم والشاطبي وابن رشد، وابن خلدون[١١].

وهكذا نجد العروي والجابري على اختلافهما يلتقيان عند هذه الدعوة إلى تحرير العقل من السلفية والقياسية، وإشاعة روح العقلانية والتاريخية والنقدية كسبيل للتحديث.

وسنجد هذا الاتجاه التحديثي الثقافي عند مفكر ثالث، وإن يكن أقرب في الحقيقة إلى التيار القومي الليبرالي، وأبعد عن مفهوم العقلانية التي يتبناها كل من العروي والجابري. إلا أنه يتبنى التحديث الثقافي كسبيل كذلك للتحديث والتجديد والنهضة الشاملة؛ ذلك هو برهان غليون، ففي رأيه أن مشكلة الثقافة هي المسألة الأولى في مسائل النهضة، فالنهضة عنده ليست إلا التوظيف التاريخي للشعور بالذاتية ولعاطفة الهوية[١٢]، وتزداد القدرة على استيعاب الأسس العميقة للحضارة بازدياد قوة الحافز القومي والشعور بالاعتزاز الثقافي؛ وهو يرى أن العقل العربي قد أخفق في أن يتحرر بسبب إهمال قطاعات من الثقافة الكبرى والأساسية لصالح ما سميناه بالتعليم العقلاني العلمي[١٣]؛ فهذه الحداثة العقلانية كما يقول تغريب وتبعية وتقليد، وهو يرفض

أطروحة الأصولية السلفية، كما يرفض أطروحة الحداثة العقلانية، أما السياسة الوحيدة المنتجة عنده فهي حرية الثقافة وفتح مناطق حرة للثقافة[١٤]. وعلى هذا فحرية الثقافة بالمعنى العام بما يتضمنه من توفير كامل للديمقراطية؛ هي عنده السبيل الحق، وشرط التقدم والخروج من التخلف والتبعية.

وبرغم موقفه الملتبس فيما يتعلق بالعقلانية؛ فهو يلتقي مع العروي والجابري في أنه بالتغيير الثقافي أساسًا تتحقق النهضة.

(هـ) الحداثة كتغيير جذري شامل:

وهناك تيار أخير يرى أنه لا حداثة ولا تجديد، ولا تطوير بغير التغيير الجذري الشامل لمختلف الأبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. حقًا إنه لا يرفض، ولا يقلل من أهمية العمليات الثقافية التنويرية، ولكنه لا يرى فيها – وحدها أو أساسًا – السبيل لتحقيق التغيير الحداثي الحقيقي، فالتخلف أساسًا ليس في العقل، وإنما في الواقع، في البنية السلطوية والاجتماعية والاقتصادية للو؛ ولهذا لا بد من تغيير هذا الواقع تغييرًا جذريًا.

ونستطيع أن نجد دعاة هذا الفكر التجذيري عند بعض الاتجاهات القومية ذات التوجه الموضوعي الثوري، فضلاً عن الاتجاه الماركسي باجتهاداته المختلفة. ومن أبرز مفكري هذا الاتجاه صادق جلال العظم، والشهيدان حسين مروة ومهدي عامل، والطيب تيزيني، وخليل أحمد خليل، وسمير أمين، وهادي العلوي، وغيرهم.

ونكتفي بالإشارة السريعة إلى مفكرين؛ منهما سمير أمين، والشهيد مهدي عامل. أما سمير أمين فيري أن الحركة الإسلامية الراهنة هي دليل على أزمتنا، وليست حلاً لها؛ بل هي إشارة بالعجز أمام تحديات العصر، ويرى أنه لا توجد إجابة إسلامية وحيدة لأي أسئلة من الأسئلة المطروحة لدى مجتمعاتنا(١٥)؛ ولهذا يرى أنه لا سبيل إلا إلى سيادة العقلانية والعلمنة، وإلى تصفية الطابع المزدوج في ثقافتنا، وتحقيق تنمية وطنية شعبية مستقلة متمركزة على الذات، تتيح سيطرة المنتجين على عملية الإنتاج(١٦)؛ أي إن الاشتراكية العلمية هي الطريق الوحيد للخروج من التخلف والتبعية، وهو يدعو إلى ضرورة فك الارتباط مع الرأسمالية العالمية، لا بمعنى التخلي عن أي علاقة مع الخارج، ولكن بمعنى إخضاع

العلاقات الخارجية لمنطق تنمية داخلية مستقلة عن هذه العلاقات[17].

أما الشهيد مهدي عامل، فيرى أن الفكر العربي السائد هو الفكر البورجوازي الكولونيالي التابع، الذي لم يستطع أن يقيم بينه وبين الفكر السابق على الرأسمالية تناقضًا تناحريًا، ومن هنا سادت الإصلاحية والتوفيقية؛ وهو يرى كذلك أن التخلف ليس مصدره تخلف الوعي، بل طبيعة الأيديولوجيا السائدة المرتبطة بالبورجوازية الكولونيالية التابعة السائدة، وأن هذه الطبقة السائدة هي التي بأيديولوجيتها تغيب التملك المعرفي العلمي، سواء لتراثنا أو لواقعنا؛ ولهذا لا سبيل للتغيير الجذري إلا بسلطة طبقية جديدة؛ هي الطبقة العاملة المتحالفة مع الطبقات والفئات الاجتماعية الأخرى، ذات المصلحة في التغيير الجذري الشامل[18].

هذه هي أبرز التيارات الفكرية العربية حول مفهوم الحداثة والموقف منها، وتبقى لنا بعد ذلك كلمة أخيرة.

٣- ضرورة الحداثة:

الواقع إن المعركة الدائرة في بلادنا العربية حول مفهوم الحداثة قبولاً أو رفضًا أو تحفظًا؛ هي معركة أيديولوجية خالصة؛ تعبيرًا عن الصراع الطبقي الدائر في مجتمعاتنا العربية. إلا أن البلاد العربية جميعًا - برغم اختلاف مستوى تطورها، واختلاف المواقف حول مفهوم الحداثة - تعيش الحداثة، وتتنفسها تنظيمًا وفكرًا وسلوكًا؛ بل يعيشها ويتنفسها ويستفيد منها، حتى هؤلاء الذين يحاربونها بالمدى والجنازير والأعيرة النارية، فضلاً عن الفكر باسم الدين والتقاليد السلفية.

لقد دخلت الحداثة في حياتنا العربية منذ أن دخلت المطبعة ودخل القطار، ثم توالت مختلف الأجهزة التكنولوجية من أبسطها حتى أشدها تعقيدًا؛ بل دخلت الحداثة مع قيام مختلف الأشكال والمؤسسات السياسية والعسكرية والاقتصادية والدبلوماسية والتعليمية والعلمية والتشريعية والتنفيذية والنقابية والاتصالية؛ بل وبروز أشكال مختلفة كذلك من الإبداع الأدبي والفني، ومن الإنتاج التكنولوجي السلعي المدني؛ بل والعسكري البالغ التعقيد والتقدم؛ كما هو الحال

في مصر، وأصبحت الحداثة موضوعًا للعديد من الدراسات والمؤلفات، وعنوانًا للعديد من جرائدنا ومجلاتنا؛ مثل "التطور"، و"العصور"، و"الفجر"، و"المجلة الجديدة"، و"البشير"، و"التقدم"، و"الزمان"، و"الغد"، إلى غير ذلك.

إلا أنه برغم مظاهر الحداثة هذه التي تغمر بلادنا العربية جميعًا؛ فإن هناك اختلالاً بشعًا في بنية هذه الحداثة العربية. بل لست أغالي إن قلت إن أشد البلاد العربية تخلفًا من الناحية السياسية والاجتماعية والفكرية؛ هي أكثر البلاد حداثة من حيث ما يستمتع به مواطنوها من أسباب الحياة الحديثة وأساليبها (البلاد النفطية)، غير أن بنية العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية عامة في بلادنا العربية بغير استثناء؛ هي بنية متخلفة، تسودها ازدواجية يتعايش فيها المضمون المتخلف مع الشكل الحديث، أو المضامين الحديثة الجزئية المتناثرة هنا وهناك، في محيط من التخلف الشامل شكلاً ومضمونًا.

والحقيقة إن الحداثة العربية لم تكن أساسًا ثمرة تطور داخلي ذاتي؛ وإنما هي حداثة غازية، حداثة فرضت من

الخارج، حداثة وافدة مع السيطرة الاستعمارية، وإن وجـــدت لها، ونمت معها ركائز اجتماعية محلية.

ولكن هذا لا يعني أن الحداثة هذه مرادفة للاستعمار؛ فهي نتيجة له، وإن لم تكن مرادفة له كما يذهب بعض المفكـــرين السلفيين المتعصبين.

حقًا، لقد كانت هناك إمكانيات واعدة لتجدد وتطور ذاتيين، وخاصة في مصر القرن التاسع عشر، ولكن سرعان ما وفد الاستعمار، وأجهض هذه البدايات الواعدة للتطـــور الـــذاتي، وراح يهيكل المجتمع وفقًا لمصالحه الخاصة؛ ولهذا كان من الطبيعي أن يتم الدمج الأيديولوجي بين هذه الحداثة الوافـــدة، وبين حاملها (أي الاستعمار)، وارتبطت مقاومة الاســـتعمار في كثير من الأحيان بمقاومة الحداثة نفسها ورفضها. ولقـــد تحققت هذه المقاومة وهذا الرفض على مستويات ثلاثة: على المستوى الديني باعتبار أن الحداثة عدوان علـــى الإســـلام، وعلى التقاليد السلفية، وعلى المستوى الـــوطني لارتباطهـــا بالمستعمر، وعلى المستوى القومي لما يفرضه الاستعمار من تمزق قومي.

إلا أن الأمر لم يتخذ هذا الشكل القاطع من المقاومة والرفض إلا عند غلاة السلفيين والقوميين المتعصبين؛ وإنما اتخذ في أغلب الأحيان شكل محاولة توفيقية بين الحداثة والتراث، بين الحداثة والمحافظة على التقاليد، بين الوافد والموروث؛ ولهذا أصبحت التوفيقية والثنائية والازدواج عامة؛ الطابع المميز للفكر العربي الحديث، وزاد من تأكيد هذا الطابع وتعميقه أن الحداثة الوافدة أخذت تنمي فئات رأسمالية جديدة تابعة، دون أن تقضي على الأبنية الاجتماعية السابقة على الرأسمالية. وفضلاً عن هذا، فبرغم اندلاع الكثير من الثورات في مختلف البلاد العربية؛ فلم تنجح أي ثورة من هذه الثورات حتى اليوم في تحقيق تغيير جذري عميق شامل لبنيتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، يتيح لها التحرر الكامل من التبعية للإمبريالية؛ ولهذا تكرس وتعمق الطابع الازدواجي التوفيقي بين الحداثة والمحافظة في بنية الفكر والحياة العربية.

والحداثة في البلاد العربية لا تحقق تغييرًا للواقع العربي يخرجه من التخلف والتبعية والتمزق القومي؛ وإنما هي حداثة شكلية مظهرية، تقنية برانية، تسهم في إعادة إنتاج

الطابع التبعي المسيطر، وقد تعطي هامشًا لبعض الظـواهر الجزئية من الحداثة الحقيقية، دون أن تغيـر البنيـة العامـة المتخلفة.

فالعقلانية السائدة هي مجرد عقلانيـة أداتيـة إجرائيـة سلطوية لترشيد الاستغلال والتبعية، ولضرب كل محـاولات التمرد والثورة.

والديمقراطية المتواجدة أحيانًـا وجزئيًـا؛ هـي وسـائل لاستيعاب الأنشطة الجماهيرية داخل سياق معلوم محكوم.

والتعليم جهاز أيديولوجي لـدعم الأيديولوجيـة السـائدة، وترسيخ النظام القائم.

والاقتصاد هو اقتصاد تابع يغلب عليه الطـابع الخـدمي الاستهلاكي الكومبرادوري الربعي.

وعلى هذا فهناك حداثة، ولكنها تابعـة قمعيـة، تسـتمتع بثمراتها نخبة مـن كبـار رجـال المـال والمسـتوزرين والبيروقراطيين، وأبواق السلاطين من المثقفين والإنتلجنسيا، فضلاً عن ممثلي المصالح الرأسمالية العالمية؛ ولهذا فإن بنية مجتمعاتنا العربية لا تزال في جوهرها بنية متخلفة سياسـيًا

واقتصاديًا واجتماعيًا وثقافيًا، يسودها فكر لا عقلاني سلفي توفيقي، ذو مظهر حداثي وضعي سطحي زائف.

حقًا، هناك تحركات أدبية وفنية وفكرية تجسد بعض الاجتهادات الحداثية على مستويات مختلفة من الجودة والجدية، وهي تلعب بغير شك دورًا فعالاً في التوعية. وهناك بعض الظواهر الحداثية الموضوعية في حياتنا الاجتماعية الاقتصادية، ولكن الحداثة الحقيقية إما أن تكون صياغة وتجديدًا للبنية الاجتماعية الشاملة بكل مستوياتها السياسية والاقتصادية والثقافية، أو لا تكون إلا مجرد جزر مضيئة متناثرة في محيط غامر من التقليد والتخلف والتبعية.

ولهذا فمن المؤسف أننا لا نزال حتى اليوم نناقش قضية الحداثة، لا من حيث ما وصلت إليه في العالم من منجزات اجتماعية وعلمية وتكنولوجية باهرة، أو ما نواجهه في بلادنا من عقبات ومشكلات موضوعية هي دعوة إلى التحديث الشامل والتجاوز الجذري؛ بل إننا نناقشها من حيث قبولها أو رفضها، من حيث ضرورتها أو عدم ضرورتها!!.

حقًا، إن الحداثة تثير مشكلة أساسية نتيجة لما يؤكده تطبيقها في بلادنا من تقليد أعمى للخبرات الغربية، وإغفال

وطمس لخصوصيتها القومية، وبما أفضى إليه هذا التطبيق من تعميق للتبعية وتكريس للازدواجية والتخلف في فكرنا وفي حياتنا.

إلا أنه ليس من الجائز موضوعيًا باسم هذا التطبيق البورجوازي الرجعي المفروض التابع أن نتجاهل أو نعادي الحداثة دفاعًا عن خصوصيتنا القومية التراثية؛ فالحداثة حقيقة؛ بل ضرورة موضوعية كما سبق أن ذكرنا، ولا سبيل إلى تحررنا من التخلف والتبعية، بل لا سبيل لحماية خصوصيتنا القومية التراثية نفسها؛ إلا بالتسلح بها.

فالحداثة، وخاصة في جوهرها العلمي العقلاني، إذا كانت ولا تزال أداة ووسيلة للاستعمار والقهر والرجعية والاستغلال؛ فمن الممكن بل من الضروري أن تصبح أداة ووسيلة كذلك للتحرر والتقدم والتحديث، إذا ما تملكتها الإرادة الجماعية المنظمة الواعية للشعوب.

والحضارة الحديثة، رغم طغيان الطابع الرأسمالي عليها حتى اليوم؛ فإنها تعبير عن تراث وإنجاز إنساني عظيم، لا بد من حمايته وتطويره، وتطويعه لصالح التقدم الإنساني عامة، لا لصالح الأنظمة الرأسمالية العالمية. إننا نعيش

حضارة عصرية واحدة، دون أن تتناقض هذه الوحدة الحضارية مع تنوع الخبرات والتجارب والخصوصيات القومية والهويات الثقافية.

والخصوصيات ليست – كما يزعم بعض دعاة الفكر الديني والفكر القومي – جوهرًا ثابتًا مطلقًا؛ بل هي مشروع مفتوح على المستقبل، ينمو ويتطور بالمعارف والممارسات والخبرات، والتفاعل مع العصر تفاعلاً عقليًا نقديًا واعيًا.

والدعوة إلى الحداثة لا تعني إهدار الماضي التراثي، كما يتصور كذلك بعض دعاة الفكر الديني؛ وإنما هي دعوة إلى استيعابه كذلك استيعابًا نقديًا واعيًا؛ بحيث لا يستعبدنا هو، ولا يحد من انطلاقنا، ولا يكون استمرارًا جامدًا مكتملاً؛ بل يكون خبرة حية متجددة لمزيد من المعرفة والكشف والتجاوز والتحرر والإبداع.

والدعوة إلى الحداثة لا تعني تقليد المنجزات الغربية تقليدًا أعمى؛ وإنما هي دعوة كذلك إلى استيعابها استيعابًا عقلانيًا نقديًا واعيًا، وتوظيفها بما يتفق مع احتياجاتنا في التنمية المستقلة النابعة من الذات، المعبرة عن المصالح الأساسية للجماهير.

والدعوة إلى الحداثة هي دعوة إلى العقلانية، وروح النقد والابتكار والإبداع في مختلف مجالات النشـــاط الإنســـاني. وهي ليست رداء لامعًا نرتديه كما تفعل أنظمتنـــا العربيـــة لإخفاء عوراتنا السياسية والاجتماعية، أو للتمييز الطبقي بين فئاتنا الاجتماعية المختلفة؛ وإنما هي دعوة مرة أخرى لتغيير جذري عميق للبنية الشاملة لمجتمعاتنا العربية، في مختلـــف مجالاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والقيمية والسلوكية؛ بما يتيح لها الـــتخلص مـــن التخلـــف والتبعيـــة والتمزق القومي.

والحداثة ليست دعوة تفرض من أعلـــى، ليســـت دعـــوة نخبوية، وليست مجـــرد عمليـــة تثقيفيـــة تغييريـــة للبنيـــة الأبستمولوجية (المعرفية) للعقل العربي، كما يذهب بعـــض المفكرين المعاصرين؛ وإنما هي حركة اجتماعيـــة جذريـــة تتحقق بالفعل الديمقراطي الإبداعي للجماهير ولمصلحتها.

والحداثة ليست محطة وصول – كما سبق أن ذكرنا – بل صيرورة تاريخية متصلة تتجاوز ذاتها باستمرار.

ولهذا؛ فلا حداثة في بلادنا العربية بغير خوض معركة الديمقراطية القاعدية السياسية والاجتماعية، وكسبها، وتنميتها إلى أقصى حد.

ولا حداثة بغير تنشيط المشاركة الشعبية والإبداع الشعبي وتفجيره، وتنمية المؤسسات الشعبية القاعدية المستقلة، وتحريرها من كل القيود.

ولا حداثة بغير تحرير المرأة من كل القيود التي تقيد جسدها وفكرها وحياتها..

ولا حداثة بغير إقامة سلطة مدنية عقلانية تقدمية معبرة عن، وممثلة للمصالح الأساسية لقوى الإنتاج والإبداع في المجتمع.

هذه بعض العناصر والمفاهيم الأساسية المتشابكة المتناسجة، التي تتحقق بها إمكانية خروج بلادنا العربية من حضيض التخلف والتمزق القومي والتبعية، واستشراف آفاق الحداثة والتقدم والوحدة الديمقراطية.

بكلمة واحدة وأخيرة؛ إنها الفعل الثوري الناهض بالعلم والعقلانية وروح النقد، وهي الفعل الثوري النابض بالحركة

الديمقراطية الشعبية المنظمة، الذي لا يتوقف أبدًا عن التجدد والإبداع.

هذه هي مسئوليتنا، بل معركتنا جميعًا، إذا كنا حقًا من دعاة الحداثة.

***

هوامش:

١- هي الأستاذة Daminique Perrot في بحثها عن البعد الثقــافي للتنمية، في الندوة التي انعقدت في تونس فــي نــوفمبر ١٩٨٨، تحت إشراف مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية بتونس.

٢- عادل حسين: نحو فكر جديد، صفحة ٦٧، دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى.

٣- المرجع السابق، صفحة ٣٥.

٤- المرجع السابق، صفحة ٥٠.

٥- حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، الجزء الأول، صفحة ٣١٢، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨، طبعة أولى.

٦- نديم البيطار: المثقفون والثورة، ١٩٨٧، صفحة ٣١.

٧- المرجع نفسه، صفحة ٣٢٤.

٨- "مستقبل الأمة العربية": دار المستقبل العربي، بيــروت، ١٩٨٨ (راجع الخلاصة الأخيرة في الكتاب).

٩- عبد الله العروي: العرب والفكر والتاريخ.. (في أكثر من فصــل من الكتاب).

١٠- عبد الله العروي: "ثقافتنا في ضوء التاريخ".. (في أكثر من فصل من الكتاب).

١١-محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي- الجزء الثاني: بنية العقل العربي، (الفصل الأخير - الخاتمة).

١٢-برهان غليون: اغتيال العقل، ص ٣١٨.

١٣- المرجع نفسه، صفحة ٢٩٩.

١٤- المرجع نفسه، صفحة ٣١٥.

١٥-سمير أمين: أزمة المجتمع العربي: دار المستقبل، القاهرة، عام ١٩٨٥، صفحة ١٠٠.

١٦- المرجع السابق، صفحة ٢٠١.

١٧- المرجع السابق، صفحة ٣٦.

١٨-مهدي عامل: راجع في ذلك كتبه الثلاثة: "أزمة حضارة أم أزمة بورجوازيات عربية"، "في التناقض"، "نمط الإنتاج الكولونيالي"، في أكثر من موضع منها.

الإبداع والخصوصية(*)

مدخل:

من ثنائية الأصالة والمعاصرة، أو التراث والتجديد التي نتحدث عنها كثيرًا؛ تنبثق ثنائية أخرى هي ثنائية الإبداع والخصوصية، وهي تفريع على تلك الثنائية الأولى؛ إذ ليست لها شمول هذه الثنائية، بل تقتصر على موضوعات محددة هي الأدب والفن، وإن امتدت لتشمل سائر التجليات الثقافية الأخرى؛ من فكر، وفلسفة، وعلوم اجتماعية، وعلوم طبيعية. وإذا كان القول بالأصالة والمعاصرة أو التراث والتجديد في الثنائية الأولى يتضمن ما يحتويه الماضي التاريخي العربي الإسلامي من منجزات مادية وعملية، وقيم روحية ومعنوية؛ فإن القول بالتجديد والمعاصرة يتضمن ما يحتويه العصر الراهن من مستجدات مادية وعملية وقيمية كذلك.

(*) محاضرة ألقيت في ملتقى الإبداع الأدبي في أجادير بالمغرب، في أكتوبر ١٩٨٨، في إطار المجلس القومي للثقافة.

وتختلف المواقف – كما نعرف – إزاء هذه الثنائية؛ فهناك من يتخذ من الأصالة بذلك المفهوم الماضوي مرتكزًا وقاعدة ومعيارًا للتحديث والتغيير، فيسعى لتكييف الحاضر، بمقتضى ما يراه من ثوابت في الماضي التراث، وهو يكاد يقول بشبه قطيعة مطلقة بين ثوابت هذا الماضي، وبين وقائع الحاضر والعصر؛ فبينهما ثنائية استبعادية ضدية حاسمة؛ فهناك شرق حضاري، وهناك غرب حضاري، ولا لقاء بينهما، غير أن هناك من يتخذ من احتياجات العصر ومنجزاته المادية والعملية والقيمية مرتكزًا ومعيارًا ونموذجًا للتجديد والتحديث، متجاهلاً الماضي التراثي تجاهلاً كاملاً.

وهناك من يسعى لإقامة وفاق وتوفيق بين الماضي التراثي ومنجزات العصر، بما يحقق نوعًا من المركب الجديد "الثالث" من طرفيهما، وإن اختلفت نسبة كل طرف من هذين الطرفين في هذا المركب؛ مما يشكل تنويعات متفاوتة داخل هذا المسعى التوفيقي.

وهناك أخيرًا موقف لا يرفض الماضي التراثي، ولا يرفض منجزات العصر، ولا يسعى للتوفيق بينهما؛ بل يحرص على اتخاذ موقف مستقل متميز، يقوم على استيعاب

هذا الماضي التراثي استيعابًا عقليًا نقديًا، فيتفهمه في إطار ملابساته التاريخية والاجتماعية، كما يقوم على استيعاب منجزات العصر وضروراته الموضوعية استيعابًا عقليًا نقديًا أيضًا، متفهمًا هذه المنجزات وهذه الضرورات، ساعيًا إلى السيطرة عليها معرفيًا وعمليًا، فلا يكون عبدًا للماضي التراثي؛ وإنما يكون امتدادًا نقديًا، وتجاوزًا خلاقًا له في سياق ملابسات تاريخية واجتماعية جديدة، ولا يكون معزولاً عن حقائق العصر، أو مقلدًا تقليدًا أعمى لها، أو تابعًا تبعية خانعة لقيمها؛ بل يسعى بالإعمال الفكري والعملي المستقل أن يكون له مكانته المتميزة في عصره، بالمشاركة الإيجابية الفعالة، في ارتباط بسياق مجتمعه الخاص.

وتنعكس هذه المواقف في الثنائية الفرعية؛ ثنائية الإبداع والخصوصية، فإذا كان الإبداع يتعلق بالتجديد والتحديث، وكانت الخصوصية تتعلق بالأصالة والتاريخ التراثي؛ فإن العلاقة بينهما تتفرع إلى المواقف السابقة التي أشرنا إليها.

فقد تصبح الخصوصية مرتكزًا ومعيارًا لأي إبداع وأي تجديد وتحديث، ويصبح كل خروج على تلك الخصوصية التراثية نقصًا في إبداعيته؛ بل إلغاء لها. وقد يصبح الإبداع

وحده هو المرتكز والمعيار، بل تكون قيمته في تحرره من كل ما يقيده من تراث أو من تقاليد أو قيم سائدة. وقد يقوم هناك نوع من التوفيق بين الإبداع والخصوصية؛ بحيث يتاح للإبداع أن يتحرر شيئًا ما من الإطار المحدد والقيم الأساسية للخصوصية، دون أن يخرج عليها؛ وإنما يسمح له فحسب بالتحرك والاجتهاد داخلها. وقد تفقد الخصوصية معياريتها، فلا تكون نقطة ارتكاز أو مرجعية نهائية؛ بل تقتصر على أن تكون نقطة استلهام ينطلق منها الإلهام إلى آفاقه الرحبة، ساعيًا إلى تجاوز خبرات الماضي، بما يستمده من رحيق خبرته الذاتية الحية في سياق واقعه الاجتماعي الموضوعي الخاص، وحقائق منجزات عصره بوجه عام.

وما أحرانا الآن أن نخرج من هذا التجريد إلى التحديد، فنشير إلى ما تمثله هذه المواقف المختلفة في تيارات الفكر العربي المعاصر.

والحق إن الفكر العربي طوال الخمسينيات والستينيات كان يغلب على اجتهاداته العناية بالجذور، والدلالات الاجتماعية الواقعية للأصالة والمعاصرة أو للخصوصية والإبداع. أما في السنوات العشرين الماضية، فتكاد السيادة

أن تكون للعناية بالدلالات المثالية المجردة العامة. ولا شك أن الأوضاع السياسية والاجتماعية المتردية في وطننا العربي اليوم هي التفسير لهذا التحول الدلالي في الفكر العربي السائد.

ولعل أبرز هذه الدلالات هي تلك التي يمثلها التيار الديني السلفي، الذي يشكل اليوم موجة عالية في حياتنا الفكرية والسياسية الراهنة، ويسعى للسيادة في مختلف أنشطة التعبير والعمل، لا يستثنى من هذا الأدب والفن والفكر. ومسعى هذا التيار السلفي هو إقامة هذه الأنشطة الأدبية والفنية والفكرية على مرتكزات دينية عقائدية؛ فالرؤية الإسلامية أو التصور الإسلامي هو معيار الحكم والتقييم الأدبي والفني عامة، كما يقول سيد قطب ومحمد قطب وعماد الدين خليل، وغيرهم ممن تعرضوا لدراسة الأدب والفن من الزاوية الإسلامية؛ بل يذهب هذا التيار كذلك إلى رفض المرتكزات المعرفية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، بل والطبيعية الغربية، ويسعى إلى إعادة تأسيسها على مرتكزات معرفية إسلامية، كما يذهب إلى ذلك حسن حنفي في بعض كتاباته. فلا بد من إقامة علم اجتماع إسلامي وعلم نفس إسلامي، بل وفيزياء إسلامية،

وكيمياء إسلامية، بل وإقامة طب إسلامي، واقتصاد إسلامي، كما نشهد ونسمع في المؤتمرات والندوات التي تعقد هذه الأيام لهذا الغرض.

وهكذا تصبح العقيدة الدينية هي نقطة الارتكاز والمعيار والمرجعية في الإبداع، وفي تحديد قيمة الإبداع.

وغير بعيد عن هذه الدعوة الدينية السلفية، نجد الاتجاه القومي المثالي الذي يدعو بدوره لاتخاذ الفكرة القومية والمشاعر القومية والتراث القومي نقطة ارتكاز مرجعية معيارية لإبداعاتنا وتقييماتنا.

حقًا، إن أصحاب هذا الاتجاه لا يذهبون شأن أصحاب الاتجاه السلفي الديني إلى صبغ كل شيء بالصبغة القومية حتى العلوم الطبيعية؛ وإنما يقفون عند حدود الآداب والفنون الاجتماعية والإنسانية، فالأدب والفن وما يرتبط بهما من نقد ودراسات ينبغي أن تقتصر شكلاً ومضموناً على الاحتفال والاحتفاء والتعبير عن كل ما هو قومي كمفاهيم كقيم تاريخية تراثية؛ لأن في البعد عن هذه الأشكال والمضامين اغترابًا عن الهوية القومية، وسقوطًا في هوة التبعية للآخر الغربي كما يقول أصحاب هذا الاتجاه.

ولا يقف الأمر عند الأدب والفن؛ بل يتعداه إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية. فلا بد من رفض العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية لارتكازها على أسس معرفية متعلقة بهوية أيديولوجية مغايرة لهويتنا القومية ولأيديولوجيتنا العربية، ولا بد من تأسيس هذه العلوم تأسيسًا قوميًا عربيًا، فيقوم علم نفس عربي، وعلم اجتماع عربي، وأنثربولوجيا عربية، وعلم اقتصاد عربي، إلى غير ذلك.

وقد نجد داخل هذا التيار الفكري القومي المثالي نزعة توفيقية، لا ترفض المنجزات العلمية والفكرية الغربية رفضًا قاطعًا؛ بل تسعى لتطويعها للاحتياجات القومية، فتقبل الجانب التكنولوجي الإجرائي منها، دون فلسفتها النظرية وأيديولوجيتها. ولعل أبرز ممثلي هذا الاتجاه هم: عصمت سيف الدولة، وحسن حنفي، وعادل حسين، وغيرهم.

وهناك تيار آخر هو تيار إبداعي تجاوزي خالص، يقوم على القطيعة الأبستمولوجية والجمالية مع كل ما هو تراثي، مع كل ما هو سائد ومهيمن، مع كل ما هو عقائدي، تقليدي، محاولاً تجاوزها وتخطيها جميعًا؛ سعيًا وراء إبداع فريد منبت من كل ما سبقه من إنجاز قومي. إنها الدعوة إلى

إنجاز وإبداع مغاير كما يذهب إلى ذلك بمستوى أو بآخر الخطيبي وأدونيس، وغيرهما. وهناك أخيرًا التيار الذي يسعى أن يكون امتدادًا خلاقًا لتراث الماضي، أو تراث الحاضر، دون أن يقيم قطيعة مطلقة معهما؛ بل يسعى إلى تجاوزهما تجاوزًا عقلانيًّا نقديًا، في سياق واقعه الاجتماعي والتاريخي الجديد الخاص، محاولاً توسيع الرؤية والهوية القومية والإنسانية الواقعية، وتجديدها إلى غير حد. ولعلنا نجد التعبير عن هذا الاتجاه متمثلاً عند العديد من الأدباء والفنانين والمفكرين العرب المعاصرين.

وقد يكون من المفيد بعد هذا التمهيد العام أن نعود إلى البدايات لنحدد المفاهيم التي نتحدث عنها، متسائلين عن ماهية الخصوصية، وعن ماهية الإبداع.

الخصوصية:

لسنا نتحدث هنا عن الخصوصية على إطلاقها؛ وإنما خصوصية التعبير الأدبي والفني، ويقصد بها بوجه عام ما تتميز وتنفرد به التعابير الأدبية والفنية، أو بوجه خاص قومية هذه التعابير. والواقع إن خصوصية التعابير الأدبية والفنية ترجع إلى معطيات وعوامل وآليات متعددة؛ منها

الذاتي، ومنها الموضوعي، ومنها ما هو ذاتي وموضـــوعي في آن واحد. أما الذاتي فيتعلـــق بالجانـــب الأسـلوبي مـــن التعبير، كما يتعلق بما يتضمنه التعبير من خبـــرة شخصـــية خاصة من ثقافة ووعي وموقف، وانتماء عقائـــدي وفكـــري واجتماعي. أمـــا الموضـــوعي؛ فيتعلـــق بارتبـــاط التعبيـــر موضوعيًا وعمليًا بلغة محددة، وبانتمـــاء قـــومي وتـــاريخي محدد، وبيئة جغرافية واجتماعية محددة؛ بل وبعصر محدد، وانعكاس هذا في القيمة الجمالية والدلالية للتعبير، فالأديـــب والفنان مهما انعزلا عن مجتمعهما، وعاشـــا فـــي برجهمـــا العاجي، أو في جزيرة معزولة لحي بن يقظان أو روبنسون كروزو؛ فهما يتنفسان مجتمعهما وعصرهما، ويتعاملان معه في كل لحظة من لحظات حياتهما؛ فكريًّا، وعمليًّـــا وقيميًّـــا. ولهذا فهناك تداخل وتفاعل بين ما هو ذاتي وموضوعي فـــي الأعمال الأدبية والفنية، وتختلف الأعمـــال الأدبيـــة والفنيـــة بـــاختلاف مســـتويات هـــذه العوامـــل، والآليـــات الذاتيـــة والموضوعية المتداخلة المتفاعلة.

ولهذا فقد يكون من التعسف في عصرنا هذا أن نتحـــدث عن الخصوصية من زاوية عقائدية دينية خالصة فحسب كما

يفعل السلفيون، أو عقائدية قومية فحسب كما يفعل القوميون، أو جغرافية بيئية فحسب كما يفعل أصحاب نظرية الحتميــة الجغرافية، أو من زاوية نفسية ذاتية خالصة كما يفعل علماء النفس، أو من زاوية اجتماعية طبقية ضيقة كما يفعل بعــض الماركسيين. فمن التعسف في عصــرنا الــراهن - عصــر الطائرات والتليفزيون والسينما، عصــر إلغــاء المســافات المكانيــة والفكريــة والعقائديــة والقيميــة - أن تحتجــز الخصوصية في إطار عقائدي محدد أو اجتمــاعي محــدد، أو جغرافي بيئوي محدد، أو ذاتي محدد؛ فليس في عصــرنا ذرات روحية (موناد) كذرات ليبنتز الخالية من النوافذ. هناك بغير شك التحديد العقائدي والاجتماعي والجغرافي والبيئوي والذاتي، ولكنها تحديدات متداخلــة متفاعلــة ذات تــأثيرات متبادلة، قد يغلب ويتميز واحد منها على بقيتها ويسود، فــي ظروف تاريخية ولحظات اجتماعية معينة، دون أن يعني هذا إلغاء هذا التداخل والتفاعل والتأثير المتبادل.

ولهذا فمن التعسف أن نقلِّص مفهوم الهوية عندما نتحدث عن هوية الأنا في مواجهة الآخر، قاصــدين بالأنــا الأنــا القومية، وقاصدين بالآخر الحضارة الحديثة أو الغرب عامة،

بتياراته واتجاهاته ومنجزاته النظرية والعملية المختلفة. وفي هذه الثنائية تبرز الهوية كضرورة تحرير الأنا من سيطرة هذا الآخر، وكضرورة التمييز الحضاري الكامل المطلق عنه.

هناك بالفعل ثنائية عدائية رافضة بين الأنا القومي وبعض تجليات الآخر؛ مثل الآخر المستعمر، والآخر الرأسمالي، والآخر الصهيوني، فضلاً عن الآخر المسيحي، والآخر اليهودي عند بعض الاتجاهات الدينية السلفية والقومية المتعصبة، وهناك تطلع ومقاومة مشروعة لهذا الآخر في صورته الاستعمارية الرأسمالية الصهيونية، بل مسعى مشروع، بل ضروري كذلك للتحرر من سيطرتهم العملية والمادية والثقافية. ولكن قد يكون من التعسف إقامة هذه الثنائية الاستبعادية الانفصالية على إطلاقها بين الأنا والآخر كما يذهب بعض المفكرين المعاصرين مثل (من الدينيين والقوميين): عصمت سيف الدولة، وأنور عبد الملك، وعادل حسين، وحسن حنفي، وطارق البشري، وغيرهم.

والحقيقة إن القول بالثنائية العدائية أو الاستبعادية بين الأنا والآخر على إطلاقها؛ قول قاصر بل عنصري، وهو رد فعل

عكسي للتمركز الأوروبي على الذات، بتمركز قومي على الذات كذلك؛ ذلك أن الآخر يتضمن جزءًا من الأنا، بل الأنا والآخر هي امتداد عضوي لإنسانية واحدة، تعاني اليوم من هموم وأشواق حضارية مشتركة، بل إن الأنا القومي ساهم بتراثه العربي الإسلامي في تغذية هذا الآخر حضاريًا، ولقد استطاع الآخر أن يحقق منجزات عملية وفكرية هي بعض أحلام الأنا وتطلعاته واحتياجاته؛ ولهذا ليس ثمة قطيعة حضارية مطلقة بين الأنا والآخر، مهما اختلفت وتنوعت وتفاوتت الجذور والخبرات الاجتماعية والقومية والعقائدية. فالأنا موجود في الآخر، كما أن الآخر موجود في الأنا، والأنا والآخر يشكلان – على تفاوت قدراتهما حاليًا – عالمًا حضاريًا واحدًا؛ هو ما يمكن أن نسميه بعالم "نحن". وما أكثر تفريعات "نحن" هذه؛ فهناك نحن التي تجمع علماء أو فنانين أو أدباء أو عمالاً أو فلاحين، أو مناضلين من أجل أهداف إنسانية شتى من جميع أنحاء العالم، من أجل السلام العالمي، من أجل التحرر الوطني، من أجل إنقاذ البيئة وحمايتها من التلوث، من أجل القضاء على المجاعات، من أجل حقوق الإنسان، من أجل حماية الأطفال، من أجل تحرير المرأة، من

أجل الصراع ضد الإمبريالية والصهيونية والعنصرية؛ ولهذا فإن تأكيد الأنا لذاتيتها لا يكون بالتحرر من الآخر من حيث إنه آخر، وإنما بالتحرر من بعض سماته؛ أي من حيث إنه مسيطر، مستعمر، محتل، عنصري فاشي، نازي، صهيوني، إلى غير ذلك. ولكن هناك في الآخر سمات أخرى إيجابية نظرية وعملية، لا سبيل إلى إنكارها وإغفالها. وفضلاً عن هذا فإن قصر الثنائية العدائية على ما بين الأنا والآخر هو تغييب لثنائية بل لثنائيات عدائية بين الأنا والأنا، بين العديد من الأنوات داخل الأنا القومية الواحدة، أو بتعبير آخر تغييب الصراع الطبقي في المجتمع القومي؛ فهناك الأنا المنتج، وهناك الأنا غير المنتج، وهناك الأنا المستغل، والأنا المستغل، وهناك الأنا العامل، والأنا المالك الرأسمالي والإقطاعي، وهناك الأنا الحاكم القامع المستبد، وهناك الأنا المحكوم المقموع، وهناك صراع بين الأنا والآخر مرتبط بهذا الصراع كذلك داخل الأنا نفسها؛ مما يؤكد التداخل بين الأنا والآخر سلبًا وإيجابًا.

في ضوء هذا كله: كيف نحدد الهوية القومية والثقافية؟ نحن لم نسع بما قلناه إلى طمسها أو إلى الإقلال من شأنها؛

بل حرصنا على إخراجها من الحدود الضيقة التي يراد لهـا دينيًا وقوميًا أن تظل فيها، فلا شك أن للتعابير الأدبية والفنية والفكرية، والاختيارات الاجتماعية عامة؛ هويتهـا القوميـة. ولكن هذه الهوية القومية ليست نسقًا متحجـرًا مقفـلاً مـن التصورات والعادات، والثوابت والتقاليـد والقـيم التراثيـة؛ كأقنوم مكتمل الملامح؛ بل هي مشروع تاريخي لـه سـماته الخاصة، ولكنه مفتوح على إمكانيـات موضـوعية شـتى باختلاف الملابسات التاريخية والاجتماعية، وبمقدار الجهود الذاتية المبذولة في تطويره وتجديده.

فلو تأملنا هوية الفن الإسلامي المعماري مثلاً، لوجدنا هذا الفن متجسدًا في أكثر من طراز؛ فهنـاك الطـراز الأمـوي والطراز العباسي، والطراز السلجوقي، والطراز الصـفوي بإيران، والطراز الهندي، والطراز التركي، إلى غير ذلـك. حقًا إنها جميعًا تنتسب إلى ما نسميه بالفن الإسـلامي؛ إلا أن الملاحظ أن هذا الاختلاف إنما يرجع إلى الملابسات الخاصة بكل بلد من هذه الـبلاد الإسـلامية؛ طبيعتهـا الجغرافيـة، والبيئية، وأوضاعها الاجتماعية والاقتصادية في هذه المرحلة أو تلك من التاريخ، بل ترتبط كذلك بالمستوى التكنولـوجي

والعلمي الذي كان سائدًا في عصر بنائها، فضلاً عن ارتباطها أساسًا بقيم العقيدة الإسلامية.

وفي عصرنا الراهن سنجد هذه العمائر الإسلامية تتخذ أشكالاً مستحدثة؛ بل حداثية، وخاصة في بعض البلاد الإسلامية النفطية الغنية، ويقوم على تصميمها معماريًّا مهندسون غربيون، لا تربطهم صلة عقائدية بالدين الإسلامي. وهكذا تتنوع وتختلف العمارة الإسلامية باختلاف العديد من العوامل والملابسات.

وفي العمارة الفرعونية القديمة نجد العقيدة الدينية وخاصة عقيدة الخلود؛ مسيطرة على شكل العمارة نفسها، فتطغى على تماثيله روح الهدوء والطمأنينة والتماثل والتجانس.

وفي العمارة الشعبية في قرى مصر لا يزال يستخدم الطوب الأخضر؛ لعدم توفر الحجارة، كما تستخدم القباب لعدم توفر الأخشاب، وتلاؤمًا مع طبيعة المناخ.

وفي هذه الأمثلة نلاحظ أن هوية العمارة تخضع لعوامل عديدة دينية أو اجتماعية أو اقتصادية أو بيئية أو تكنولوجية. فإلى أي حد نستطيع أن نجعل من هذه الهوية هوية قومية مطلقة، نتمسك بها، ونحرص على استمرارها حرصنا على

هويتنا القومية؟! وأي هوية من هذه الهويـــات هـــي هويتنـــا القومية في مصر، أو في أي بلد عربـــي آخـــر، أو علـــى المستوى العربي القومي الشامل؟

وإذا كنا لاحظنا أن هـــذه الســـمات الخاصـــة للعمـــارة الإسلامية أو الفرعونية أو الشعبية قد ارتبطـــت بملابســـات عقائدية وموضوعية وعملية، أليس من حقنا وقـــد اختلفـــت الملابسات وتطورت الإمكانيات الاجتماعيـــة والاقتصـــادية والعلمية والعملية والتكنولوجيـــة أن نطـــور ونغيـــر هـــذه الخصوصية بما يتفق واحتياجاتنا الجديدة؟!

إن المشربية مثلاً تعبر عن مظهر مـــن مظـــاهر الفـــن الإسلامي، ولكن المشربية كانت تجســـيدًا لوظيفـــة محـــددة مرتبطة بالإضاءة ووضع المرأة؛ فهل تظل المشربية نموذجًا لهويتنا القومية في العمارة، رغم تطور تكنولوجية الإضاءة، وتطور الموقف من المرأة في مجتمعنا وعصرنا؟! حقًـــا، إن المشربية يمكن أن تظل حلية زخرفية تتخذ أشكالاً وتعـــابير مختلفة، ولكنها لا تصلح اليوم أن تكون جزءًا وظيفيًـــا مـــن عمارتنا الحديثة.

في تاريخنا العربي الإسلامي قام نظام الخلافة، وقام نظام أهل الحل والعقد للتشاور في أمور الدولة وأمور التبعة؛ فهل نستبدل بالنظام الديمقراطي الشعبي هذا النظام القديم؛ تمسكًا بهوية قومية تراثية؟.

لست أتحدث عن فرضية وهمية؛ فهناك في مصر من يدعون إلى الخلافة الإسلامية، وإلى أهل الحل والربط لنظام الحكم.

مرة أخرى: ما هي هويتنا القومية التي ينبغي أن نتمسك بها، ونحرص على استمرارها وكيف؟ هناك من يقول مثلاً إن مصر هي سيدة الحلول الوسطى؛ فهويتنا هي الوسطية، وهناك من يرتفع بهذه الوسطية من مصر إلى سائر الأمة العربية؛ فالأمة العربية أمة وسط؛ نفسًا وفكرًا وسلوكًا ومناخًا، وجغرافية، وبيئة، وعلاقات اجتماعية، ورؤية جمالية، إلى غير ذلك. نجد هذا في كتابات زكي نجيب محمود، ومحمد عمارة، وعبد الحميد إبراهيم، وتوفيق الحكيم، وربما بمستوى أو بآخر جمال حمدان، وغيرهم. وإذا صح هذا، فكيف نفسر الصراعات والتناقضات السياسية

والاجتماعية، واختلافات الملل والنحل طوال التاريخ العربي الإسلامي منذ بدايته حتى يومنا هذا؟؟

مرة أخرى: ما هي هويتنا القومية التي ينبغي أن نتمسك بها ونحرص على استمرارها؟

هناك من يرى أنه من التغريب والخيانة لهويتنا القومية أن نستعين بأشكال أدبية وفنية غربية، وأنه لا بد من الحرص على استلهام الأشكال، فضلاً عن الموضوعات والمضامين القومية والشعبية الدينية والتراثية العربية. وتأسيسًا على هذا، يرى هؤلاء أن كل ما كتب من روايات أدبية منذ زينب لهيكل حتى روايات نجيب محفوظ وقصص يوسف إدريس الأولى؛ إنما تسير على نهج الرواية الغربية، وهي بهذا تعبير عن تغريب وتبعية، بل جميع الأفكار والفلسفات العلمية والاشتراكية؛ إنما هي مجرد أفكار وفلسفات مستوردة، ولهذا فهي تغريب وتبعية ثقافية للغرب، ولا تمثل هويتنا الإسلامية القومية، بل يرون أن كل ما رسم من لوحات عربية تسير على نهج الفن الأوروبي الحديث هو تعبير عن تغريب وتبعية، وكذلك الشأن بالنسبة للموسيقى؛ فلا موسيقى تعبر عن خصوصيتنا القومية إلا الموسيقى الشرقية من مقامات

وأدوار ويشارف وغيرها، وكل موسيقى تكتب على أساس البنية الهرمونية الغربية مثلاً، فهي تعبير كذلك عن تغريب وتبعية.

والذي لا شك فيه أن هناك خبرات قومية تاريخية وشعبية في السرد القصصي؛ كالمقامة، وألف ليلة وليلة، والمحكواتي، وخيال الظل، والقراقوز، وغيرها، وهناك أشكال زخرفية ومنمنمات عربية وإسلامية، ونماذج تشكيلية وتصويرية في الكتب والسجاجيد والأطباق، وغيرها، وهناك تراث موسيقى شرقي وعربي عظيم، وهناك خبرات وقيم وأفكار وتصورات، ومفاهيم فكرية وفلسفية وأخلاقية واجتماعية وجمالية في تراثنا العربي القديم، إلا أن هذه المعطيات والكنوز التراثية جميعًا تعبير عن ملابسات وأوضاع وخبرات اجتماعية وثقافية محددة، ولا بد من الحفاظ عليها وتطويرها، واستلهامها بالمعالجة العقلانية النقدية. ولكن هل نقف محدودين بها وعندها، محتجزين عن أي خبرة أدبية وفنية وفكرية واجتماعية مغايرة مختلفة، تفجرها ملابسات مجتمعنا وعصرنا الجديد؟! هناك ملابسات وأوضاع اجتماعية وعلمية وتكنولوجية وثقافية جديدة، تنتج

أشكالاً وإيقاعات ومستويات جديدة مــن التعبيــر والإبــداع الأدبي والعلمي والفكري والفلسفي والاجتماعي، سبقنا إليهــا الآخر الغربي، ونملك نحن القدرة على إبداع الجديد منهــا، وهي تعبر عن ضرورات وحقائق وإيقاعــات وصــراعات ومستجدات اجتماعية وحضــارية. إن العمــارة والتماثيــل الفرعونية القديمة – على سبيل المثال – تعبر عــن الهــدوء والتماثل والتناظر، ولا يمكن أن تصلح تعبيرًا عــن إيقــاع مجتمعنا الراهن الزاخر بالقلق والتوتر والثورة الاجتماعيــة. والموسيقى الشرقية الرائعة لا يمكــن وحــدها بزخرفيتهــا وإيقاعاتها التطريبية المتكررة أن تحتكــر وحــدها التعبيــر الموسيقي، وتحجر على إمكانيات وأبنية وإيقاعــات أخــرى أكثر تعبيرًا عن روح الجديد في مجتمعنا وعصــرنا، بكــل ما يحتدم فيه من تطلعات وأشــواق وصــراعات. والواقــع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الراهن محليًــا وعالميًــا، يفرض علينا اجتهادات فكريــة وفلســفية جديــدة لمواجهــة مستجداته وإشكالياته؛ فهل الهوية كينونة ثابتة مجردة مطلقة، وقيد على حرية تطورنا، وتجميد لكل ما يتفتح به الواقع من إمكانيات للتغيير والتجديد، أم هي الأنا القومي والاجتمــاعي

في صيرورتنا الاجتماعية والتاريخية؛ أي في واقعنا الحـــي، في صراعاتنا، في تطلعاتنا واحتياجاتنا المادية والروحية، في اجتهاداتنا وإبداعاتنا في عصرنا، وفي ومع كل ما يتحقق في عصرنا، ونشارك فيه من منجــزات وصـــراعات وأشـــواق واجتهادات وهموم ومعارك، وهزائم وانتصارات؟!

أقول "أنا القومي"؛ أي أقول بهوية قومية، ولكنها ليســت قومية مقفلة جامدة نهائية، وليست هوية قومية تقــوم علــى علاقة ثنائية عدائية أو استبعادية بالنسبة لكل ما هو آخر؛ بل هي هوية قومية نعم، ولكنها كما سبق أن ذكرنـــا مشـــروع مفتوح على إمكانيات موضوعية شــتى، مشــروع متفاعــل متداخل مع هويات قومية أخرى، مشروع متطور مع تطور الوقائع والمعارف العلمية والمنجزات العمليـــة، والأوضـــاع الاجتماعية والتاريخية في العالم وفي العصر، وهو مشـــروع يعد امتدادًا بغير شك لتراثنا العريق، في غير احتجاز داخــل حدوده، وفي غير قطيعة مطلقة معه.

ولكن كيف يكون للخصوصية هذا المشـــروع المفتـــوح، وهذا التفاعل والتطور، وتكون في الوقت نفسه امتدادًا لتراثنا القديم؟

لعل هذا ينقلنا إلى المفهوم الآخر؛ وهو "الإبداع".

الإبداع:

الإبداع هو الابتداء في شيء على غير مثال سابق، وهو يتضمن معنى الانقطاع عما اعتيد السير فيه من قبل؛ كما يشير لسان العرب في بعض معاني الإبداع. والإبداع هو إنشاء أو إيجاد ما ليس بموجود قبلاً. إلا أن الإبداع ليس مجرد وجود جديد مختلف متميز، فليس كل جديد إبداعًا؛ بل الجديد المبدع، والمبدع حقًا هو الكاشف عن علاقات أو دلالات أو قيم غير مسبوقة، معرفية أو وجدانية؛ ذوقية أو سلوكية، وهو الذي يتيح بهذا الكشف تغييرًا وتجديدًا وتطورًا للرؤية وللخبرة الإنسانية. إن الإبداع إنتاج شأن أي إنتاج آخر؛ هو إنتاج أدبي، أو فني، أو علمي، أو فكري، إلى غير ذلك؛ وهو إنتاج مغاير لما هو سائد، يفسح مجال الرؤية والخبرة الإنسانية، ويتيح المزيد من السيطرة على الواقع الإنساني والطبيعي.

وقد يبدو للوهلة الأولى أننا في محاولاتنا هذه الاقتراب من تعريف الإبداع، أننا لا نحتاج إلى تحديد خصوصيته، بل لعل دلالة الإبداع من تعريفه نفسه هي الخروج والتمرد على

المألوف السائد؛ أي الانقطاع عن الخصوصية السائدة. إلا أن الأمر في الحقيقة ليس كذلك، فليس هناك انفصال بين الإبداع والخصوصية، فالإبداع هو تجديد للذات بتجديد الموضـــوع، فلا إبداع خارج نطاق الذات وبها، والـــذات هـــي محصـــلة الخصوصية وحاملتها؛ ولهـــذا فـــلا إبـــداع خـــارج نطـــاق الخصوصية الذاتية، ولكن الخصوصية كما سبق أن ذكرنـــا متعددة العناصر والأنساق؛ فهـــي تتضـــمن أنســـاقًا ذاتيـــة وموضوعية وجغرافية، وبيئية واجتماعية، مادية وروحيـــة، قومية وعالمية، إلى غير ذلك؛ إنها محصلة خبرة تاريخيـــة متعددة العوامل والآليات.

وكما أنه من التعسف أن نقصر الخصوصية على واحـــد من هذه العناصر المتداخلة المتفاعلة، فكذلك من التعسف أن نقصر الإبداع على عنصر من عناصر هـــذه الخصوصـــية، فالإبداع مصدر هذه الخصوصية كمحصلة عامـــة لعواملهـــا وآلياتها المختلفة. إلا أن صدور الإبداع ونشـــأته مـــن هـــذه الخصوصية ليس تكريسًا لهذه الخصوصية، بل قـــد يكـــون خروجًا وتمردًا عليها، وتجاوزًا لها؛ ولهذا فإن خصوصـــية النشأة الإبداعية تقدم للإبداع مادته، ولكنها لا تحد ولا تحـــدد

دلالته؛ ذلك لأن الإبداع أكبر وأبعد من مكوناته، أكبر وأبعد من أغذيته الأرضـــية، والبيئيـــة، والروحيـــة، والقوميـــة، والاجتماعية، والتاريخية المحددة؛ فهو ليس تسجيلاً تقريريًـــا لها؛ وإنما هو صياغة لعناصرها، وتجاوز لها في آن واحد، وهو ارتباط بخصوصية النشأة وامتداد لها، وانقطاع عنها في آن واحد، ولعل هذا ما يجعل الإبداع الأدبي والفنـــي يحمـــل أكثر من بعد دلالي؛ فهناك البعد المباشر، والبعد العميق غير المباشر، بل هناك الإمكانيات المتعـــددة للقـــراءة والتـــذوق والتعرف، أو هناك المعاني الأول، والمعاني الثواني على حد قول الجرجاني. ولعل الإعجاز القرآني أن يكون كمـــا قـــد اجتهد؛ مصدرًا من مصادره ما يوصف بأنه حمّال أوجه؛ أي تعدد الدلالات في النص الواحد، ففي النص الأدبي والفنـــي الإبداعي عامة يجتمع المعنى المباشر فـــي المعنـــى غيـــر المباشر، والكلي في الجزئي، والعام في الخاص، والتاريخي في الآني، والإنساني في القومي، والاجتماعي والمجرد فـــي العيني الملموس؛ وهو بهذا يفسح مجـــال الرؤيـــة والخبـــرة الوجدانية والذوقية والفكرية، بل والعملية كذلك، ويعمق ذاتية الذات، ويؤكد استقلاليتها، ويحررها من التقليـــد والتبعيـــة،

وبتعبير آخر يحقق خصوصيتها القومية في تواصل وإضافة ومشاركة مع العمومية والشمولية الإنسانية.

ولهذا فمن التعسف أن نسم إبداعية الإبداع منذ البداية بسمة الخصوصية، أو نطالب الإبداع بادئ ذي بدء بالتلبس بسمة الخصوصية، كأن نسمه أو نطالبه بأن يكون إبداعًا معبرًا عن عقيدة محددة، أو قومية معينة، أو أيديولوجية بعينها، أو بيئية خاصة، إننا بهذا نحد منذ البداية من أفق هذا الإبداع، ومن حرية انطلاقه؛ لأننا نقيمه منذ البداية أو نسعى لإقامته منذ البداية على مرتكزات وثوابت قبلية تصورية وقيمية.

إن الإبداع يصدر عن خصوصية قومية، وخصوصية اجتماعية، وخصوصية بيئية، وخصوصية إنسانية بغير شك، ولكنه ليس قوميًا فحسب، ولا اجتماعيًا فحسب، ولا بيئيًا فحسب من حيث إنه إبداع؛ بل هي عناصره التي تتشكل منها جماليًا دلالته الكلية، وفاعليته الوجدانية والموضوعية.

إلا أن الإبداع في العلوم الاجتماعية والطبيعية قد يختلف عن الإبداع في الأدب والفن، فالإبداع في هذه العلوم هو كشف ما بين العناصر والمعطيات الاجتماعية، أو ما بين

العناصر والمعطيات المادية، أو ما بين هذه وتلك من علاقات ضرورية جوهرية؛ أي قوانين عامة. والقيمة الإبداعية هنا تكمن في مصداقيتها؛ أي في قدرتها على التحقق التجريبي، والسيطرة العملية، فضلاً عن عموميتها وكليتها الموضوعية، ولهذا فدلالة أي نظرية علمية هي في هذه المصداقية التجريبية العملية الموضوعية، وليس في صفة أخرى. وعلى هذا الأساس فليس ثمة نظرية عربية أو فرنسية، أو قومية، أو مسيحية، أو يهودية في مجال العلوم الإنسانية والطبيعية، وإلا فقدت مصداقيتها العلمية. قد تنبع خبرة هذه العلوم من تجارب نوعية ذات خصوصية قومية محددة، ولكن علمية هذه الخبرة تتحدد بتجريبيتها العملية الموضوعية، وبمصداقيتها الشاملة العامة. ليس هناك في عالم اليوم وفي المفهوم العلمي المعاصر علم نفس مصري، أو علم اجتماع فرنسي، أو علم اقتصاد عربي، أو علم طب إسلامي؛ بل هناك علم أو لا علم.

وينطبق الأمر نفسه في إطار الأدب والفن على مجالين داخل هذين الإطارين؛ هما: الدراسات الأدبية، والنقد الأدبي. فالدراسات الأدبية، ورغم ارتباطها بخصوصية لغة من

اللغات، فهي لن تكون علمًا ما لم ترتفع إلى تحديد العلاقات الضرورية الموضوعية داخل موضوع دراستها، بما يجعل هذه العلاقات قانونًا عامًا. حقًا إنه يمكن أن تكون بل من الضروري أن تقوم دراسات لغوية عربية وفرنسية وألمانية، إلى غير ذلك؛ من حيث مادة دراستها، ولكنها لا تمثل نظرية عربية أو فرنسية أو ألمانية، إذا كانت حقًا نظرية علمية مستخلصة من دراسة نوعية، ومطبقة على مجال معين أو لغة محددة، ولكنها تصلح في الوقت نفسه أن تطبق بشكل جوهري على مختلف المجالات واللغات، مع مراعاة الخصائص الذاتية المختلفة لهذه المجالات واللغات.

وقد يختلف الأمر بالنسبة للنقد الأدبي والفني اللذين لا يبلغان في الحقيقة مستوى علمية العلم. ولكن النقد الأدبي والنقد الفني على السواء، وإن ارتبطا بموضوعات ومنجزات قومية نوعية خاصة، فلا تنطبق عليهما صفة القومية إن أرادا أن يقتربا من الدقة العلمية، ولا أقول من علمية العلم، وإذا أرادا أن يشكلا قواعد نظرية أو إجرائية تصلح أساسًا منهجيًّا لنقد أدبي ونقد فني، بصرف النظر عن موضوع دراسة الأدبية أو الفنية، وإن كان من الضروري مراعاة خصوصية

هذا الموضوع المدروس، دون أن تكون هــذه الخصوصــية موضع تحديد لطبيعة النظرية النقدية نفســها، التــي تكــون موضوعية شاملة كلية، أو لا تكون نظرية أصلاً.

كلمة أخيرة:

أخلص من هذا كله، إلى القول بأن إبداعية الأدب والفــن ليست في خصوصيته الدينية أو القوميــة أو الأيديولوجيــة؛ وإنما فيما تحققه من تجديد وتجاوز، وكشف يتيح المزيد من إفساح الرؤية القوميــة والاجتماعيــة والإنســانية عامــة، وتعميقها. ولا شك أن هذا لا يتحقق إلا بمقدار صدور الإبداع عن خبرات نوعية قومية واجتماعية خاصــة. وعلــى هــذا فالخصوصية قد تكون صفة تحديدية لمادة الإبــداع، ولكنهــا ليست صفة تحديدية لحقيقته الإبداعيــة، فــلا إبــداع بغيــر خصوصية كمصدر حي، ولكن الإبــداع لا تتحقــق قيمتــه بخصوصية مصدره؛ وإنما بمقدار ما يحققه الإبداع من تجديد وإضافة في الخبرة القومية والإنســانية الحيــة، لا بمجــرد القطيعة مع ما هو سائد؛ وإنما بما يتيحه مــن المزيــد مــن الوعي والسيطرة، والتطوير الذاتي والجمالي والموضــوعي للواقع القومي والإنساني؛ ولهذا فإن الإبداع من حيــث إنــه

يصدر عن خصوصية قومية واجتماعية معينة؛ فإنه بتجاوزهما إنما يطورهما وينميهما ويعمقهما. وإذا كانت الخصوصية القومية والاجتماعية هي مصدر الإبداع وقاعدته بالمعنى الذي حددناه سابقًا للخصوصية؛ فإن الإبداع هو القوة المغيرة المطورة لهذه الخصوصية. وهكذا لا تصبح الخصوصية معيارًا نهائيًّا جامدًا مقيدًا للإبداع، ولا يكون الإبداع إقرارًا وتكرارًا واجترارًا للخصوصية، وتكريسًا لها، ولا يكون من ناحية أخرى انفلاتًا وقطيعة مطلقة من كل خصوصية؛ وإنما يقوم بينهما اغتذاء واغتناء متبادل، شرط الإبداع الحرية والديمقراطية.

وبالإبداع تتعمق وتتسع مجالات الحرية والديمقراطية؛ ولهذا فالتجديد الحقيقي للتراث القومي ليس بإحيائه أو تحديثه، وإنما باستيعابه استيعابًا عقلانيًا نقديًا، وبإبداع تراث جديد هو ثمرة الانطلاق من خصوصية الخبرة القومية والاجتماعية والإنسانية في الواقع الحي، الذي يعد تراث الماضي بمختلف أنماطه واجتهاداته وصراعاته بعدًا وجدانيًا ومعرفيًا من أبعاده المختلفة المتنوعة.

والخصوصية في الحقيقة، أعـود أخيـرًا فـأكرر؛ هـي مشروع متطور مفتوح على التجديد والإبداع إلى غير حـد، في مختلف الأصعدة، وليست أقنومًا جامدًا؛ لا إبـداع بغيـر التحرر من أكفان الماضي، والتمرد على ما هو سائد مسيطر مهيمن متخلف جامد. لا إبداع بغير الاكتساء بأردية العصر، والتعمق والغوص في الخبرة العينيـة الصـراعية الواقعيـة الشعبية الاجتماعية الإنسانية؛ المعرفية، والوجدانية، والعملية.

ولا خصوصية ولا هوية ثقافية إن لم تحقق ذاتها بتغذيـة الفكر والفعل الإبداعيين من ناحيـة، والاغتـذاء والاغتنـاء بالفكر والعقل الإبداعيين من ناحيـة أخـرى، لا بالتـأملات المجردة، والاسترخاء المطمئن في أحضان الماضي التراث، أو استجلاب الشعارات القومية المجردة المطلقة، الخالية من الرؤية الموضوعية لحقائق وصـراعات وتطلعـات الواقـع القومي والاجتماعي والإنساني عامة.

هذه في رأيي العلاقة الجدلية الصـحية بـين الإبداعيـة والخصوصية.

***

مقدمة ابن خلدون(*)

مدخل إبستمولوجي

ما أشد الاختلاف بين الدارسين حول حقيقة فكر ابن خلدون في مقدمته[1]؛ بل ما أشد المغالاة أحيانًا في تقييم هذا الفكر؛ فهو عند دارس ليس بصاحب نظرية علمية أصلاً؛ وإنما هو مجرد واصف طوبوغرافي لأحداث المغرب في عصره، وهو عند دارس آخر رائد للمادية الجدلية والمادية التاريخية، وهو عند دارس ثالث مجرد امتداد للمدرسة المشائية والأفلاطونية الجديدة في الفكر العربي الإسلامي، وهو عند دارس رابع مناقض لهاتين المدرستين، وامتداد للفكر الأشعري أو الغزالي خاصة، وهو عند دارس خامس انقطاع كامل عن المنطق الصوري الأرسطالي، وهو عند دارس سادس زنديق يتخذ من الدين تقية، أو إن الدين عنده على الأقل ليست له الصدارة في تفسير نظرياته،

(*) ألقي هذا البحث في "الملتقى الدولي حول ابن خلدون"، الذي انعقد في الجزائر بين ٢١ و٢٦ من شهر حزيران (يونيو) ١٩٧٨، ونشر في مجلة الفكر العربي، ديسمبر ١٩٧٨، بيروت.

بل لعله يتركه على عتبة نظرياته العقلانية، وهو عند دارس سابع متدين عميق التدين، وليست نظرياته التاريخية الاجتماعية إلا امتدادًا وتجسيدًا لرؤيته الدينية. وهكذا.. وهكذا.

إلا أن هؤلاء الدارسين جميعًا على اختلاف آرائهم؛ يجمعون أو يكادون على أن ابن خلدون مفكر عقلاني، يتخذ من السببية منهجًا لتحديد معالم التاريخ الاجتماعي الذي يدرسه، بل إنه مفكر عقلاني لا يلجأ إلى التفسير التجريدي المتعالي، بل ينطلق تفسيره من الواقع المباشر، بل المعاين. إلا أن هذا كذلك قد يثير بعض القضايا الإشكالية؛ فالقول بالعقلانية وحدها، أو السببية وحدها، أو الواقعية وحدها؛ قد لا يسهم في التحديد الدقيق لفكر ابن خلدون، فالقول بالعقلانية لا يستبعد القول بالماورائية أو المثالية، فما أكثر المفكرين العقلانيين المثاليين، والقول بالواقعية لا يستبعد القول بالوضعية، والقول بالسببية على إطلاقها لا يعطي دلالة محددة لطبيعة هذه السببية.

ثم ماذا نقول عن تدينه، بل تصوفه؟ وما العلاقة بينهما وبين عقلانيته وواقعيته؛ هل تدينه مجرد تقية كما يقال؟ أم أن

هناك توازيًا أو ثنائية في الفكر الخلدوني بين العقلانية والدين؟.

لهذا كله، رأيت أن البحث في الأسس الأبستمولوجية (المعرفية) لفكر ابن خلدون، قد يكون مدخلاً ملائمًا لمحاولة الإجابة على هذه الإشكاليات.

***

نقطة البداية في تحديد الأرضية الأبستمولوجية لعالم ابن خلدون؛ هي مفهوم الضرورة عنده، أو ما يسميه عادة بالطبيعي أو الطبيعة.

إن الضرورة تمسك بعناصر هذا العالم جميعًا، سواء كانت جمادًا أو نباتًا أو حيوانًا أو مجتمعًا إنسانيًا، وهي تمسك به على عدة أنحاء؛ فمن ناحية، لكل عنصر من العناصر "طبيعة تخصه"، "وكل حادث من الحوادث ذاتًا كان أم فعلاً، لا بد له من طبيعة تخصه من ذاته، وفيما يعرض له من أحواله[٢]. ومن ناحية أخرى؛ هناك اتصال وتداخل بين هذه العناصر جميعًا، ومن ناحية ثالثة تجري أمور هذه العناصر جميعًا في ذاتها، أو فيما بينها بمقتضى قوانين ضرورية. ولن نجد في هذه الضرورة تدخلاً مباشرًا لقوى غير طبيعية،

أو تداخلاً بين هذا الوجود الطبيعي الضروري، وبين هذه القوى، سواء على النحو الذي يقول به الأشاعرة في نظريتهم الذرية، أو على النسق التراتبي الذي تقول به المدرسة الأفلاطونية الجديدة في الفكر العربي الإسلامي، وقد نجد أحيانًا تدخلاً مباشرًا إلهيًّا في عالم ابن خلدون، ولكن ما أندره، فلا مجال في هذه الطبيعة للمصادفة (أو ما يسميه ابن خلدون بالبخت أو الاتفاق بالمعنى المثالي؛ أي انتفاء الأسباب)، فالبخت عنده هو "وقوع الأشياء عن الأسباب الخفية"[٣]. المصادفة إذن ليست نقيضًا للضرورة، وليست حدثًا يتحقق بغير أسباب. إلا أن الأسباب الخفية عند ابن خلدون هي في الأغلب أسباب معنوية؛ مثل "خدع البشر وميلهم في الإرجاف والتشانيع التي يقع بها التخاذل"؛ كما يقول في الفصل الخاص بالحروب.. وقد تكون هناك أسباب سماوية "لا قدرة للبشر على اكتسابها، تلقى في القلوب فيستولي الرعب عليهم لأجلها، فتختل مراكزهم فتقع الهزيمة"[٤]. ما أندر أن نجد في طبيعة ابن خلدون هذا التدخل الإلهي المباشر، إلا أنه تدخل ذو أثر معنوي، والمهم هنا أن نبرز أن المصادفة عند ابن خلدون تخضع لأسباب

وأن تكون أسبابًا غير محددة، أو مجهولة أو خفية، على حد تعبيره، وليست ذات طابع غائي كما هو الشأن في فلسفة أرسطو؛ ولهذا فهي بعد من أبعاد الضرورة، وليست انتفاء لها، وذلك للطابع المادي للضرورة عنده.

إن الضرورة عند ابن خلدون ضرورة شاملة، لها قوانينها وطبائعها الكامنة فيها، وهي قوانين أو "عوارض ذاتية" على حد تعبيره، أو طبائع مادية عيانية متشخصة، سواء في المجال الطبيعي، أو في المجال الإنساني الاجتماعي؛ ففي المجال الطبيعي تتحقق بالمركب المزاجي لمختلف العناصر المكونة للشيء، وفي المجال الإنساني الاجتماعي تقوم أساسًا على أحوال مثل التوحش والتأنس، والعصبيات، والعمران البشري، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال(٥).

إلا أن هذه الضرورة ليست مستوية؛ بل هي ضرورة تتسم دومًا بالتفاوت وانعدام التكافؤ، وانعدام التوازن في

صميم بنائها، سواء كان ذلك في المتكون العنصري أو في المتكون الاجتماعي. إن التفاوت وانعدام التكافؤ وانعدام التوازن هي نسيج هذه الضرورة أو هذه الطبيعة، يقول ابن خلدون: "اعلم أن كل متكوّن من المولدات العنصرية فلا بد له من اجتماع العناصر الأربعة على نسبة متفاوتة؛ إذ لو كانت متكافئة في النسبة لما تم امتزاجها، فلا بد من الجزء الغالب على الكل"(٦)، وكذلك الأمر في المتكون الاجتماعي، فمن "ضرورة الاجتماع – على حد قوله- التنازع لازدحام الأغراض"(٧)، "والعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيات، وتختلف باختلاف المصالح"(٨)، "والاجتماع والعصبية بمثابة المزاج للمتكون، والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر، فلابد من غلبة أحدهما، وإلا لم يتم التكوين؛ وهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية"(٩).

ومن هذه النصوص وغيرها نستخلص عدة أمور:

أولاً- وحدة قانون التكوين الطبيعي والاجتماعي عند ابن خلدون.

ثانيًا- إن التفاوت وعدم التكافؤ هو نسيج العلاقات، سواء في الطبيعة أم المجتمع.

ثالثًا- إنه لا سبيل إلى السيطرة على هذا التفاوت وعدم التكافؤ إلا بغلبة عنصر وسيادته؛ تحقيقًا للمتكون الطبيعي العنصري، أو للمتكون الإنساني الاجتماعي.

رابعًا- إن أساس التفاوت في المجتمع البشري هو اختلاف طبائع الأمم كثرة وقلة، وأحوالاً ومصالح. ولابد في مواجهة هذا من قوة تسعى لتحقيق التوازن والتناسب، كما هو في المتكون العنصري، ولا يتم هذا كما يقول ابن خلدون إلا "بالإكراه عليه"؛ ذلك" أن الجاه متوزع في الناس، مترتب فيهم طبقة بعد طبقة، ينتهي في العلوم إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية، وفي الأسفل إلى من لا يملك خيرًا ولا نفعًا بين أبناء جنسه، وبين ذلك طبقات متعددة"(١٠)، ولا سبيل إلى وجودهم جميعًا، بل وجود النوع البشري، إلا بالتعاون. فكيف التعاون مع كل هذا الاختلاف؟ ويجيب ابن خلدون: "إن هذا التعاون لا يحصل إلا بالإكراه عليه"(١١)؛ إذ "ما لم

يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك إلــى الهــرج المــؤذن بهلاك البشر"[١٢].

إلا أن هذا الإكراه أو هذه الغلبة والســيطرة فــي عــالم ابن خلدون ليست إلا غلبة وسيطرة مؤقتة؛ فهي لا تفضــي إلى التعــاون والتــوازن والتناســب إلا لمرحلــة ســرعان ما تتحرك من داخلها ومن خارجها قوى التفاوت واللا توازن من جديد، بل إنها لمتحركة دومًا لتغيير السلطة المســيطرة، وتعديل السيادة الغالبة بأخرى، وهكذا فإن التوازن الإكراهي أو القهري لا ينفي اللا توازن المتصل.

ومن هذا التوازن المختل، دومًا، أو هــذا الــلا تــوازن والتفاوت؛ تتبع قوانين الحركة في التاريخ الخلدوني، إلا أنها ليست كذلك حركة مستوية – شأن هذا الواقع الضروري غير المستوي – وليست مجرد حركة خطية طويلة مستقيمة؛ وإنما هي حركة صراعية من أجل السيطرة على اللا توازن تحقيقًا للتوازن الذي سيظل بالضرورة مختلاً.

وهذه الحركة قد تكون تدرجًا في الاختلاف، وقد تكــون تباينًا، وقد تكون انقلابًا شاملاً، وقد تأخــذ شــكلاً دوريًّــا.

وما أكثر ما وقف الدارسون عند هذه الدورية الخلدونية. وقد يحسن أن نقف قليلاً عندها.

لعلنا نتبين الأساس النظري لهذه الدورية الخلدونية في الفقرة الأولى من الفصل الخاص، بأن "نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة أبناء". يقول ابن خلدون في هذه الفقرة: "إن العالم العنصري بما فيه كائن فاسد، لا من ذواته، ولا من أحواله، فالمكونات من المعدن والنبات وجميع الحيوانات (الإنسان وغيره) كائنة فاسدة بالمعاينة، وكذلك ما يعرض لها من الأحوال، وخصوصًا الإنسانية"[١٣]. إلا أن النص يصدمنا في البداية بتناقض ظاهري؛ إذ كيف توفق بين قوله في بداية النص إن العالم العنصري بما فيه كائن فاسد لا من ذواته، ولا من أحواله"، وبين قوله بعد ذلك: "إن جميع مكوناته كائنة فاسدة بالمعاينة". وقد حل بعض المترجمين الأوروبيين لمقدمة ابن خلدون هذا التناقض الظاهري في النص، بتعديل بداية الفقرة بما يتفق ونهايتها، فغضوا النظر عن لا النافية وقالوا بأن[١٤] العالم العنصري بما فيه كائن فاسد من ذواته ومن أحواله؛ وهي ترجمة مخطئة بغير شك، لم تفهم سر النص وأهميته. والحقيقة إن ابن خلدون في هذه الفقرة إنما

يضع الأساس النظري لما نسميه بالدورية، فهو يقول بالثبات والتحول في آن. إن العالم العنصري ككل غير متغير في ذواته وأحواله، لكن مكوناته فاسدة، وفسادها يتحقق في إطار ثبات الكل. إن الفساد يجري على نسق ثابت، وفي ديمومة متكررة، ومعنى هذا بتعبير آخر، إن التحول والتغير والفساد محكومة بقوانين ثابتة لا تفسد ولا تتغير. إن "نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة أبناء"، هذه قاعدة ثابتة، هي تتحقق بتغير أوضاع وحالات ومكونات. ولكن تحققها ثابت؛ أي إن قاعدة التغير ثابتة، أو هو تغير نمطي متكرر على نسق واحد، وفق قانون كوني ثابت. هذا – في تقديري – هو الأساس النظري عن ابن خلدون للقول بالدورية، بل بما يمكن أن نستخلصه من انعدام التقدم والتطور في الصورة العامة للتاريخ الاجتماعي عند ابن خلدون، وإن أدركناها عنده في تفاصيل هذا التاريخ.

إلا أن هذه الدورية عند ابن خلدون ليست دورية قدرية كما يقال أحياناً، مفروضة من قوة فوق طبيعية؛ بل هي دورية نابعة من مفهوم الضرورة الشاملة عنده، وهي مع ذلك تتحقق وفق قوانين موضوعية خاصة، بكل حالة من حالات

التغير والتبدل. وهي قوانين خاصة تتحقق وفق قانون كوني عام؛ ولهذا يحرص ابن خلدون على تحديدها تحديدًا رياضيًّا، يخضع فيه الخاص للعام؛ فهناك قانون ثابت للانتقال من سلطة البداوة إلى سلطة الحضارة، وهناك تحديد لطبيعة السلطة المستحدثة، وتحديد لمراحل ازدهارها، ثم بداية انهيارها، فانهيارها الأخير؛ إنها دورية محددة محتومة، ولكن لما كانت الضرورة عند ابن خلدون ضرورة غير مستوية، رغم شمولها وكليتها، فما أكثر ما يخرج عن هذه الحدود المحددة، ويتخلى عن تحديداته الرياضية المفضلة، متبيناً في تجارب التاريخ ما يند عن هذه التحديدات ويخرج عليها خروجًا جزئيًّا أحياناً، وخروجًا كليًّا أحيانًا أخرى، أو بتعبير آخر، يتكشف الخاص الذي لا يخضع للعام خضوعًا كاملاً، بل تكون له عموميته الخاصة أيضًا، فهذه الدورية المحددة المحتومة قد نراها عنده في ظواهر الخصوصية التاريخية في الشمال الإفريقي المغربي أساسًا، ولكننا عندما نخرج معه إلى خصوصية تاريخية أرحب تخفت فيها هذه الدورية المحددة أو تتلاشى. ألا يحدثنا ابن خلدون في فصوله الخاصة بالدولة العامة عن أن تحديد هذه الدولة ومداها مكاناً

وزمانًا إنما يتحقق وفق عصائبها كثرة وقلة[١٥]؟ ومعنى هذا أنه ليست هناك أدوار أو أجيال أربعة بالحتم للدولة. ألا يحدثنا ابن خلدون كذلك عن دولة أخرى امتدت أعمارها آلاف السنين كملك القبط واليونان والرومان، ثم ملك الإسلام وحضارة اليمن منذ عهد العمالقة والتبابعة، ودولة النبط والفرس وغير ذلك[١٦]؟ ومعنى هذا أنه ليس هناك تحديد زمني كذلك بالحتم لعمر الدولة. وبتعبير آخر ليست هناك دورية محتومة.

هناك إذن الثبات العام في قاعدة التغيير، ولكن هناك كذلك الخصوصية في قاعدة التغير أيضًا. هناك الدورية العامة، وهناك الخروج الخاص جزئيًّا أو كليًّا أحيانًا على هذه الدورية. ولكن هذا الخروج على الدورية لا ينفي ارتباط الخاص بعام أرحب من حدود الدورية؛ أي لا ينفي ارتباطه بالضرورة الشاملة على نحو غير دوري. وهكذا بين العام والخاص تتنوع طبيعة الحركة التاريخية عند ابن خلدون؛ لأنها تنبع من ضرورة شاملة، ولكنها موضوعية عيانية متشخصة غير مستوية. حتى هذه الحركة الدورية المحددة المحتومة عند ابن خلدون لا تنبع من حتم قدري كما ذكرنا؛

وإنما من أسباب موضوعية يحددها، فهي في الحقيقة تعبير عن قانونية موضوعية لهذا الواقع المتحرك نفسه.

إلا أن هذا ينقلنا إلى نقطة أخرى في معرفية ابن خلدون؛ فلكل شيء – كما يقول مفكرنا – طبيعة تخصه، ولكن هذه الخصوصية ليست خصوصية مغلقة على ذاتها، بل هي خصوصية منفتحة على غيرها من الخصوصيات، بل إن حقيقتها ليست في هذه الخصوصية وحدها؛ وإنما في علاقتها بهذه الخصوصيات الأخرى. إن حقيقتها ليست في ذاتها، وإنما في نسبتها، في إضافتها، في فاعليتها، فالملك حقيقة سياسية اجتماعية، لها قوانينها الخاصة، ولكنها ليست في ذاتها؛ وإنما في إضافتها. يقول ابن خلدون في فصل "في حقيقة الملك وأصنافه": "الملك منصب طبيعي للإنسان، ثم لا يلبث أن يقول في الفصل التالي مباشرة: "فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية، وهي نسبة بين منتسبين؛ فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم، فالسلطان من له رعية، والرعية من لها سلطان، والصفة التي له من حيث إضافته إليهم هي التي تسمي الملكة، وهي كونه يملكهم"[١٧]. وكذلك الأمر في حديثه عن العصبية،

فالعصبية عند ابن خلدون كما نتبينها في العديد من فصوله التي يخصصها لها، ليست في ذاتها، ليست في نسبها، أو حسبها، ليست في مجرد علاقة الدم أو الرحم فحسب؛ وإنما في ثمرتها، في فاعليتها أساسًا.

إن حقيقة الشيء عند ابن خلدون ليست في طبيعته الثابتة الخاصة فحسب؛ وإنما في نسبته، في إضافته، وأساسًا في فاعليته.

ولعلنا نجد في الجانب الاقتصادي من مقدمة مفكرنا العديد من الأمثلة التي تبرز هذا المفهوم وتؤكده، فالعمل هو أساس القيمة. "وكلما زاد العمل في الشيء زادت قيمته"(١٨). وليست قيمته القنية في ذاتها؛ وإنما هي "من دخول قيمة العمل الذي حصلت به؛ إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها"(١٩)، إلى غير ذلك من العديد من النصوص.

وبهذين المفهومين: النسبة والإضافة من ناحية، والفاعلية والعمل من ناحية أخرى، كأساسين لتحديد حقيقة الأشياء، يخرج فكر ابن خلدون عن حدود منطق الهوية أو الذاتية الأرسطي، كما يخرج عن حدود العلة الغائية والعلة الصورية، باعتبارهما أهم العلل في الفكر الأرسطي، إلى

منطق تجريبي وظيفي تكون فيه العلة الفاعلة هي العلة الأساسية.

حقًا إننا لا نجد في نسيج فكر ابن خلدون وفي منهجه أحيانًا خروجًا كاملاً عن الفكر المشائي، بل ما أكثر ما يحتفل به ويستفيد منه، ولكننا في ممارسته الفكرية – اكتشافا للقوانين التاريخية الاجتماعية – نتبين أن الغلبة للمنطق التجريبي. وقد لا نجد كذلك في كتاباته أثرًا كبيرًا للعلة الغائية، وإن وجدنا أثرًا للعلة الصورية. ولكن ما أكثر ما يستخدم هذه العلة الصورية استخدامًا يفقدها حدودها الصورية، فهو يؤكد نظريًّا في بعض المواضع من مقدمته العلاقة الوثيقة بين الصورة والمادة، مع أولية الصورة على المادة، ولكنه في التطبيق العملي لهذا المبدأ نفسه يجعل ما يسميه بالصورة أقرب إلى مفهوم العلة المادية والعلة الفاعلة، ففي الفصل الخاص "بالأمصار التي تكون كراسي للملك" يقول ابن خلدون: "إن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها. وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر؛ فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون

الدولة والملك متعذر". ثم يقول: "وإذا كانا لا ينفكان فاختلال أحدهما مؤثر في اختلاف الآخر، كما أن عدمه مـؤثر فـي عدمه"، ثم لا يلبث أن يقول: "لأن الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبية والشوكة"[٢٠]، وهكذا تصـبح العلة الصورية في نهاية الفقرة علة ماديـة فاعلـة، تصـبح عصبية وشوكة. وفي فصل آخر بعنوان "فـي لغـات أهـل العمران" يقول: "الدين والله صورة للوجود والملـك، وكلهـا مواد له، والصورة مقدمة على المادة"[٢١]، وهنا يصبح الملك مادة بعد أن كان صورة في النص السابق.

إلا أننا لو خرجنا مـن نصوصـه ذات الطـابع العـام، واستقرأنا قوانينه التي يستخلصها من وقائع التاريخ، لتبين لنا أن العلة الفاعلة والعلة المادية هما أساس العلل عنـده، همـا حقيقة الأشياء والظـواهر، وبتوفرهمـا تتحقـق الظـواهر، وبانعدامهما تزول وتنهار. لا نتبين هذا فحسب فـي قانونـه الأثير عن العصبية؛ وإنما في قوانينه الاقتصادية عامة، حقًا إن الدولة كما يقول فعالة بعصبيتها في مادتها (أي العمران)، ولكن هذا العمران بدوره كـذلك، بازدهـاره أو بانحـداره وانهياره؛ مؤثر فعال في الدولة، بل قد يكون له الأثر الأكبر،

ذلك أن "صورة العمران – كما يقول ابن خلدون– تفسد بفساد مادتها"[٢٢].

إلا أن الفاعلية عند ابن خلدون ليست مفهومًا إراديًّا فحسب، وإنما ذات دلالة مادية محددة، تكاد تقوم أساسًا على الكم أو النسبة. ففاعلية العصبية التي هي فائدتها وثمرتها؛ إنما تقوم أساسًا على الكثرة، بل إن العصبية ذاتها إنما هي بكثرة عصائبها المنضوية تحتها؛ "فالعصبية – كما يقول ابن خلدون – إنما هي بكثرة العدد ووفوره"[٢٣]، وامتداد الدولة مكانًا وزمانًا؛ إنما يتحدد بكثرة أو قلة عصائبها، وكثرة الفعلة، وكثرة السكان لهما تأثير فعال في النمو الحضاري، إلى ذلك من العديد من الأمثلة، التي تعبر عن التأثير الفعال للكم. والحقيقة إن الكم أو المقدار أو النسبة بشكل عام تلعب دورًا بالغ الأهمية في عالم ابن خلدون الفكري. ولعلنا هنا نلمس بشكل عابر نقطة دقيقة في قوانين الحركة التاريخية عنده، فليست العصبية في تقديري هي القانون الأساسي الوحيد كما تقول معظم الدراسات الخاصة بابن خلدون؛ وإنما هناك قانون آخر لا يقل أهمية؛ هو قانون التراكم الاقتصادي، ولكل من هذين القانونين دوره الخاص، أو وظيفته الخاصة.

فالعصبية هي قانون الانتقال من السلطة البدوية إلى السلطة الحضرية، أما قانون التراكم الاقتصادي؛ فهو قانون الانتقال من البنية البدوية إلى البنية الحضرية. وما أكثر ما يتم الخلط بين هذين الأمرين في كثير من الدراسات. يقول ابن خلدون في الفصل الأول من الباب الثاني من المقدمة، تحت عنوان: "في أن أجيال البدو والحضر طبيعية"، متحدثًا عن العمران البدوي: إن "معاشهم وعمرانهم من القوت، والكن، والدفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه؛ للعجز عما وراء ذلك، ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها، وتوسعة البيوت، واختطاط المدن والأمصار للتحضر"[٢٤]. ومن هذا النص نتبين أن الانتقال من بنية العمران البدوي إلى بنية العمران الحضري؛ إنما هو نتيجة لتوفر ما فوق الحاجة، واتساع الأحوال المعيشية؛ أي بتعبيرنا المعاصر، تحقق تراكم اقتصادي ووفرة إنتاجية. هذا إذن هو قانون الانتقال من البنية البدوية إلى البنية الحضرية.

أما العصبية – كما أشرنا من قبل – فهي قانون الانتقال من سلطة الرياسة البدوية، إلى سلطة الملك الحضرية. حقًا هناك ترابط وتفاعل بين القانونين، بل لعل ابن خلدون يهتم في دراسته بالسلطة السياسية أكثر من اهتمامه بالبنية الاجتماعية الاقتصادية، بل لعله يجد في البنية السياسية الفوقية فاعلية أساسية في البنية الاقتصادية التحتية؛ سلبًا أو إيجابًا، ولكنه لا يغفل كذلك عن أثر البنية التحتية وفاعليتها. فلو تأملنا قانون الانحدار الحضاري عنده؛ لتبين لنا أن انعدام العصبية أو ضعفها ليس هو القانون الأساسي الحاسم في هذا الانحدار؛ بل نجد هذا القانون متمثلاً في انعدام التراكم الاقتصادي، فإذا كان تقلص العصبية يؤدي إلى تقلص الملك وزواله (رغم أن ابن خلدون يحدثنا عن إمكانية زوال العصبية، والاستغناء عنها دون زوال الملك[٢٥])؛ فإن انعدام أو توقف التراكم هو الأساس في الانحدار والانهيار الحضاري، وهو يفضي بالضرورة إلى انهيار السلطة، على حين أن انهيار السلطة – أحيانًا – قد لا يفضي إلى الانهيار الحضاري.

وعندما يحدثنا ابن خلدون عن الترف، ويتخذه علامة بـــل سببًا في بداية الانحدار والانهيار؛ فهو لا يستخدم في الحقيقة مفهومًا أخلاقيًّا؛ بل يستخدم مفهومًا اقتصـــاديًّا، إنـــه زيـــادة المنصرف عن المنتج، أو استنفاد العائد الإنتـــاجي وتبديـــده بالبذخ. يقول ابن خلدون: إن الدولة في بدايتها بدويـــة قليلـــة الحاجات، لعدم الترف، فيكون خرجها وإنفاقها قليلاً.. فيكون من الجباية وفاء بأزيد منها، بل أفضل من حاجاتهـــا.. فـــإذا أخذت الدولة بدين الحضارة في الترف.. فيكثر خراج الدولة ولا تفي الجباية بحاجتها، فتزيد منها للحماية ونفقات السلطات والترف.. فتستحدث أنواع من الجبايـــات علـــى البياعـــات والأثمان في الأسواق.. فتكسد الأسواق لفساد الآمال.. ويؤذن الله باختلال العمران[٢٦].

وعندما يحدثنا ابن خلدون عن الظلم والاحتكار، ومشاركة السلطان في التجارة، لا يتحدث كذلك حديثًا أخلاقيًّا، أو عـــن مجرد فساد في السلوك؛ وإنما يتحدث حديثًا اقتصاديًّا، يبـــين فيه ظواهر انهيار الحضارة، مرجعًا ذلك إلى فساد الســـوق وانعدام الإنتاجية.

وهكذا يتبين لنا أنه إذا كانت العصبية هي قانون السلطة الحضرية، وبذهابها تذهب السلطة؛ فإن التراكم الإنتاجي هو قانون البنية الحضرية، وبانعدامه تبديدًا وتبذيرًا، تنهار البنية الحضرية كذلك.

والحقيقة إنني ما قصدت أن أعرض لهذه النقطة تفصيلاً، وإنما أشير إليها فحسب – على أهميتها – في معرض الحديث عن دور الكم في الحركة التاريخية الخلدونية.

إن الكم – كثرة أو قلة – يلعب كما أشرنا من قبل دورًا بارزًا في الخريطة العمرانية الخلدونية. ويرتبط مفهوم الكم بشكل عام بمفهوم آخر؛ هو ما يمكن أن نطلق عليه "ترويض الواقع، أو تكميمه؛ "بمعنى تحويل قانون الحركة الاجتماعية التاريخية إلى قانون رياضي كمي. إن ابن خلدون شغوف كل الشغف بهذا الاتجاه الرياضي في تحديد الأحداث والأحوال. فعمر الجيل أربعون سنة، وعمر الدولة أربعة أجيال، وأشرف النسب في أربعة آباء، إلى غير ذلك. إن ابن خلدون يخرج بهذه التحديدات الكمية من المنطق المشائي الكيفي، إلى المنطق الكمي الرياضي. ولكن ما أكثر ما في تحديداته

الرياضية من تحكم وتعسف. إلا أنها في الحقيقة تعبير عـن تطلعه إلى التحديد الكمي الدقيق للظواهر.

غير أن أهمية الكم عند ابن خلدون لا تنسيه أهمية الكيف، وإن جعل الأهمية الأولى للكم في أغلب الأحيان. وما أكثـر ما نجده مشغولاً بلعبة الكم والكيف فـي نسـيجه الفكـري، فالعصبية التي هي الكثرة تقوى بالدعوة الدينيـة، وتضـعف أو تعود إلى حدود نسبتها الكمية بضعف الدعوة الدينية، وإن تكن "الدعوة بغير عصبية – كما يقول ابن خلدون – لا تتم"، "فما بعث الله نبيًّا إلا في منعة من قومه". والعصبية بـدورها لها متمماتها العضوية، التي لا قوام لها إلا بهـا، ألا وهـي "الخلال"[٢٧]. إلا أن القوة الفاعلة عنـده فـي نسـيج فكـره الاجتماعي التاريخي، هي الكم العصبي أساسًا، أمـا الكيـف المعنوي فليس إلا عاملاً مساعدًا.

ومن مفهوم الكم عند ابن خلدون ننتقل إلى مفهـوم آخـر يقترب منه؛ هو مفهوم الزمن، الزمن عنده لـيس هـو الآن المنفصل، ليس هو الانقطاع والتقطع الذري الأشعري الـذي يعده بعض المستعربين – وهذا خطأ في تقديري – تعبيـرًا عن مفهوم الزمن عامة في الفكر العربي الإسلامي. ولـيس

الزمن عنده امتدادًا خطيًّا طوليًّا، أو تسلسلاً آليًّا. قد نستطيع أن نقول إنه كمية الحركة، لو استخدمنا المفهوم الأرسطي، ونقلناه إلى المجال التاريخي العمراني. إلا أنه زمن وظيفي في قلب الظواهر، فعمر الدولة أو زمنها مرتبط بسلوكها السلطوي والاجتماعي، وتكوينها العصبي، وزمن الظواهر ليس في أحداثها الجزئية التفصيلية؛ وإنما في علاقاتها العمرانية ووظيفتها، فعمر الحادث كما يقول ابن خلدون: "من قوة مزاجه، ومزاج الدولة إنما هو بالعصبية. فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعًا لها، وكان أمد العمر طويلاً. والعصبية إنما تكون بكثرة العدد ووفوره"[٢٨]؛ بل يكاد مدى الزمن أن يشتبك مع مدى المكان والمسافة، ليصبح زمانًا مكانيًّا. فبعد النص السابق يواصل مفكرنا قوله وهو يتحدث عن أمد الدولة: "إن النقص إنما يبدو في الدولة من الأطراف، فإذا كانت ممالكها كثيرة؛ كانت أطرافها بعيدة عن مراكزها وكثيرة، وكل نقص يقع فلا بد له من زمن، فتكثر أزمان النقص لكثرة الممالك، واختصاص كل واحد منها بنقص وزمان، فيكون أمدها"[٢٩].

ومن مفهوم الزمن الوظيفي هذا يبرز لنا مفهوم التاريخية عامة عند ابن خلدون، إنها ليست تاريخية أحــداث جزئيــة؛ وإنما هي تاريخية ظواهر اجتماعية عمرانية؛ ولهذا كان من الطبيعي أن يكون منهجه التاريخي ليس هو مــنهج الســرد أو الرواية، أو التمحيص الجزئي للأخبــار؛ وإنمــا مــنهج الامتلاك العقلي لطبائع الظواهر وعوارضها الذاتية؛ كشــفاً لأسبابها وقوانينها الداخلية.

ولعل هذا ينقلنا إلى مفهــوم رئيســي فــي نســيج فكــر ابن خلدون؛ هو مفهوم السببية.

والسببية عنده تابعة من أرضية الضرورة في عالمه، ومن الطبيعة الخاصة لهذه الضرورة؛ ولهذا فهي ليســت ســببية خارجية، وليست سببية مســتوية، وليســت ســببية جزئيــة أو واحدية، وليست تسلسلاً آليًّا خطيًّا؛ وإنما هي قــوة ذاتيــة فعالة في تكوين الشيء نفسه، أو الظاهرة نفسها.

إنه يبحث عما يسميه "السبب الأرضي"، وليس عنده سبب أرضي واحد لظاهرة؛ بل هناك دائمًا أسباب متعددة متشابكة عضويًّا مع ظاهرتها، فمحنة البرامكة مثلاً مع هارون الرشيد لا ترد إلى سبب خارجي أو جزئي هو قصة العباســة كمــا

يفعل المؤرخون السابقون عليه؛ وإنما يردهـــا إلـــى صـــميم ظاهرة الصراع على السلطة العباســية. وازدهـــار الملــك أو انهياره نتبين أسبابه داخل ظاهرة الازدهـــار والانهيـــار نفسها، ونتبين هذه الأســباب متشـــابكة متداخلـــة مترابطـــة عضويًّا. وعندما يناقش ابن خلدون أثر النجوم فـــي أخـــلاق البشر، في فصله الخاص "إبطال صناعة النجوم"؛ يشكك في هذه الصناعة، ويستند في شكه إلى تعدد الأسباب وتشـــابكها، وتعذر الإحاطة بها، وكذلك الأمر في حديثه القيم في الفصل الخاص بالكيمياء عن تعذر تحويل المعادن إلى ذهب وفضة، وكذلك في معالجته لمختلف الظواهر الاجتماعية. هناك دائمًا أكثر من سبب للظاهرة الواحدة، وهي أسباب متشـــابكة فـــي قلب الظاهرة نفسها. حقًا قد نجد في كثير الأحيان أسبابًا ذات طابع خارجي أو علوي ديني، ولكنها تتشابك مـــع الأســـباب الأخرى في صياغة الظاهرة. إلا أن الأسباب عنده قد تكون عوامل فعالة، وقد تكون مجرد مقدمات منطقية فـــي بعـــض الأحيان، والأسباب عنده هـــي أســـباب طبيعيـــة (نجوميـــة أو جغرافية)، وأسباب نفسية، وأسباب بيولوجيـــة، وأســـباب اجتماعية، وأسباب اقتصادية، وأسباب دينيـــة، ومـــا أكثـــر

ما تجتمع أغلب هذه الأسباب معًا في الظاهرة الواحدة، بل قد تكون لكل مرحلة من مراحل نمو الظاهرة وتغيـــر أحوالهـــا الطبيعية والعمرانية أسبابها الخاصة الداخلة في بنيتها، وبهذا يكاد يربط ابن خلدون بين السببية والزمنية. فمـــع اخــــتلاف الأطوار الزمنية للمتكون الطبيعـــي والاجتمـــاعي؛ تختلـــف الأسباب والنتائج.

خلاصة الأمر؛ إن السببية عند خلدون ســـببية متعـــددة، و"تنفسح وتتضاعف طولاً وعرضًا - على حـــد تعبيـــره – ويحار العقل في إدراكها وتعديدها"[٣٠]. والحقيقة إننا عنده لا نتبين تعددية الأسباب فحسب، بل تكاد تفضي بنا هذه التعددية السببية إلى القول باحتمالية المعرفة؛ لا تشككًا في المعرفـــة؛ وإنما تدقيقًا علميًّا لها.

إلا أن مفهوم السببية عنده يثير قضية أخرى حول حقيقـــة هذه السببية؛ فقد نجد في كثير من نصوص المقدمة ما يكـــاد يجعل السببية لديه قريبة الشبه بمفهـــوم الغزالـــي للســـببية؛ فالاقتران – عند الغزالي[٣١] – بين ما يعتقد في العادة ســـببًا وما يعتقد مسببًا ليس ضروريًّا، والفعل عند الغزالي لا يحدث بالاقتران، وإنما عند الاقتران؛ إذ لا فعالية لشيء في شـــيء؛

وإنما الفاعلية لله وحده، وابن خلدون قد يقول كلامًا قريبًا من هذا، وإن لم يطابقه؛ فالملك مثلاً عنده هو ثمــرة العصــبية، ولكنه يضيف أن هذا الملك "خير ساقه الله تعــالى، مناســب لعصبيتهم وغلبتهم". وفي قول آخر: "تأذن الله بوجودها فيهم لوجود علاماتها"؛ أي العصبية(٣٢).

وعلى هذا ففاعلية العصبية ليست إلا مناسبة تتحقق بهــا إرادة الله. ومفهوم المناسبة هذا يقترب من المفهوم الأشعري والغزالي عامة. حقًا إن ابن خلدون لا يذهب إلى ما يــذهب إليه المذهب الأشعري، الذي يقول بتدخل الله فــي كــل آن، ولا يقول ما يقول به الغزالي من أن الفاعلية تتحقــق عنــد الاقتران لا بالاقتران. إن ابن خلدون يقول بوضــوح عبــر نسيج فكره كله بفاعلية الأشياء في بعضها الــبعض؛ ولهــذا يظل التدخل الإلهي، أو تحقق إرادة الله عنده؛ مشروطًا بتوفر المناسبة؛ أي العصبية. ولهذا فليس صحيحًا ما يقوله بعــض الدارسين من أن السببية الخلدونية هي نفسها السببية الغزالية؛ ففارق بين فاعلية الله عند الاقتران في رأي الغزالي، وبــين الفاعلية المادية بالاقتران، وإن جاءت تحقيقًا لإرادة الله عنــد ابن خلدون. إلا أن هذه القضية تنقلنا إلى قضية أكبــر، وإن

تكن غير منفصلة عن السببية الخلدونية؛ هي قضية العلاقة بين الفكر الخلدوني الموضوعي العقلاني بل المادي، وفكره الديني، فما أشد الخلاف الدائر حول هذا الأمر بين الدارسين.

والحق، إن ابن خلدون لا يتخلى عن منهجه العقلاني على عتبة الحقل الروحي، ولا يتخلى عن دينيته على عتبة منهجه العقلاني كما يقول بعض الدارسين؛ بل من المتعذر أن نستبعد عقلانية ابن خلدون باسم دينيته، أو نستبعد دينيته باسم عقلانيته؛ فهذان المنهجان عنده متناسجان متداخلان، وقبل أن أعرض باختصار لهذه المسألة أرى من الضروري أن نفرق بين أمرين عند ابن خلدون، أكثر ما يتم الخلط بينهما؛ مما يؤدي إلى كثير من النتائج غير الصحيحة. نفرق بين الدين كرؤية أنطولوجية وكونية يؤمن بها ابن خلدون، والدين كدعوة يدرسها ابن خلدون كظاهرة سياسية عمرانية.

إن الدعوة الدينية هي جزء من العملية الفاعلة في النظرية الاجتماعية الخلدونية، وإن لم تكن العلة الأساسية فيها، اللهم إلا في المرحلة الأولى للدعوة الإسلامية. إلا أن الدعوة الدينية تتخذ دائمًا عند ابن خلدون المرتبة الثانية بعد العصبية، في قوى الفعل الحضاري؛ فلا فاعلية لها وحدها؛

فالدعوة الدينية عند ابن خلدون كما يؤكد دائمًا، لا تتم بغير عصبية، "وما بعث الله نبيًّا إلا في منعة من قومه". وما أكثر الحركات الدينية التي قامت على الحق وفشلت؛ لأن العصبية لم تتوفر لها، كما يعرض لنا ذلك ابن خلدون بتفصيل؛ ولهذا، يعالج الدعوة الدينية باعتبارها أيديولوجية، بل يكاد في كثير من الأحيان أن يعتبرها انعكاسًا للأوضاع العمرانية. ولعلنا نتذكر تفسيره لانتشار المذهب المالكي في المغرب والأندلس، "فالبداوة كانت غالبة على أهل المغرب والأندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي كانت لأهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة؛ ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضًّا عندهم، ولم يأخذه تفتح الحضارة وتهذيبها كما وقع لغيره من المذاهب"[٣٣].

هذا عن الدعوة الدينية، أما الدين كعقيدة ورؤية، فيكاد أن يكون عنده متناسجًا متداخلاً مع صميم نسيج فكره الموضوعي. إنه ليس أيديولوجية يعالج فعاليتها وأثرها، ويحدد حدودها ودلالتها؛ وإنما هو جزء من رؤيته الموضوعية للعالم، بما لا يتناقض مع هذه الموضوعية.

ولسنا نستخلص هذا – كما يفعل بعض الباحثين – مما نجده في نهاية فقرات المقدمة من كلمات دينية، من آيات قرآنية أو أحاديث يختتم بها هذه الفقرات، إلا أن هذه التعابير الدينية نفسها ليست – كما يذهب بعض الباحثين كذلك – مجرد كلمات ملصقة جريًّا على العادة المتبعة، أو يقصد بها التقية، فما أكثر ما نجد في هذه التعابير تلخيصًا دقيقًا للفقرة التي يختتمها؛ ففي الفصل الرابع عشر من الباب الثاني المعنون: "في أن البيت والشرف للموالي وأهل الاصطناع؛ إنما هو بمواليهم.. "؛ يختتم ابن خلدون هذا الفصل بالآية: ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ**﴾، وفي هذا الفصل يعرض لمسألة الانتساب إلى عصبية الدولة، عن غير طريق الولاء؛ ولهذا تأتي الآية في نهاية الفصل تأكيدًا لهذا المعنى؛ إن أقربكم إلى الله هو أكثركم تقوى له، وأقربكم إلى السلطان هو أكثركم ولاءً له. وهكذا نجد أن القول الديني الذي يختتم به الفصول في الأغلب؛ هو تتويج وتأكيد للمقدمة النظرية التي عالجها الفصل نفسه، وما أكثر الأمثلة على ذلك.

إلا أننا في قلب الفصول ذاتها نجد كثيرًا من الاستشهادات من القرآن والحديث، المدعمة للقوانين العقلانية، المعالجة في

هذه الفصول؛ بل لعلنا نجد أن كثيـرًا مـن هـذه القـوانين العقلانية، بل المصاغة صياغة كمية رياضية؛ تجـد سـندها الأساسي في الدين، فقول ابن خلدون بالأربعين عامًا عمـرًا للجيل؛ هو استخلاص من قصة ضلال اليهود فـي سـيناء، وقاعدة العقب في أربعة أبناء، مستمدة من قول الرسول عن يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم، الكريم ابن الكـريم ابن الكريم ابن الكريم، فضلاً عن الآية التوراتية التي تقـول "إن الله ربك طائق غيور، مطالب بذنب الآباء للبنـين علـى الثوالث والروابع"(٣٤). والقول بتفرد الملـك بالمجـد تسـنده الآية: **﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا﴾**. وقـانون القمـع والإكراه في السلطة تحقيقًا للتعاون الاجتماعي، يسـتند إلـى الآية: **﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّـاسَ بَعْضَـهُمْ بِـبَعْضٍ لَفَسَـدَتِ الأَرْضُ﴾**، وقانون الترف وما يفضـي إليـه مـن انحـدار حضاري، يستند إلى الآية: **﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَـا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَـدْمِيرًا﴾**، وغير ذلك من عشرات الآيات والأحاديث التي يستمد منهـا ابن خلدون، أو يستند إليها في صياغة أهم قوانينه العمرانية. والملاحظ أن قوانينه العمرانية العقلانية تستند إلى هذه الرؤية

الدينية، دون أن تفقد عقلانيتها. كيف نفسر هذا؟ لا نقول بما يقول به بعض الدارسين من أنها تقية، فما أكثر ما كان ابن خلدون يقوم بتأويل بعض الآيات والأحاديث بجرأة؛ دعمًا لما يذهب إليه، هذا فضلاً عن تفضيله الصريح للدولة الشرعية على الدولة السياسية.

وفي اعتقادي أن الرؤية الدينية عنده ليست رؤية موازية أو مناقضة لرؤيته العمرانية العقلانية؛ بل متناسجة متوافقة معها، بل متداخلة في صميم بنائه الفكري، دون أن يقلل هذا من عقلانيته وموضوعيته. ويقول ابن خلدون في هذا: "قل أن يكون الأمر الشرعي مخالفًا للأمر الوجودي"[٣٥]. وفي تقديري أن المصدر الثقافي لهذا التناسج والتوافق؛ هو أن ابن خلدون عالم مجتهد في مدرسة الفقه الإسلامي؛ هذا هو الأساس النظري والمنهجي برأينا للفكر الخلدوني. ولست هنا أتحدث بالطبع عن المصادر الحية لهذا الفكر، التي لا ينبغي أن نردها إلى ثقافته الفقهية فحسب؛ بل ترد أساسًا إلى سيادة الأيديولوجية الدينية في عصره، فضلاً عن مشاركته العملية العميقة، وممارساته، ومعاناته السياسية العاصفة لهموم هذا

العصر المأزوم؛ إنما أقصر حديثي هنا على المصدر الثقافي وحده، وهو في تقديري الفقه الإسلامي أساسًا.

فالفقه الإسلامي بطبيعة وظيفته العملية يغلب عليه الطابع العقلاني والتجريبي معًا؛ فهو اصطدام دائم بالخارج الاجتماعي تطبيقًا للأحكام الشرعية، في مراعاة لهذا الواقع الخارجي الإنساني، بل أكاد أجد أثرًا منهجيًّا لقاعدة المصلحة في الفقه الإسلامي عامة، والمصلحة المرسلة في الفقه المالكي بوجه خاص في فكر ابن خلدون. إن قاعدة إصدار الأحكام بما تقضي إليه المصلحة تتحول من جانبها القياسي العملي في الفقه، إلى جانب نظري تجريبي في فكر ابن خلدون، في إطلالته على الواقع الاجتماعي التاريخي، ويتحقق بهذا تناسج وتوافق بين قواعد الدين، ومنهج الممارسة العقلانية التجريبية.

بل لعل تفرقته المنهجية بين الظاهر والباطن في الدراسة التاريخية؛ أن تكون امتدادًا للمنهج الكلامي عامة. إلا أن هذه قضية كبيرة قد لا تتسع لها هذه الصفحات المحدودة، المهم أنني أرى أنه برغم تأثره بمختلف مدارس الفكر العربي الإسلامي، حتى تلك التي اختلف معها كالأفلاطونية الجديدة

والمشائية؛ فهو في الأساس امتداد لمدرسة الفقه الإسلامي في دراسة التاريخ والعمران البشري، فضلاً عن أنه امتداد – في مجال دراسته هذه – للمدرسة العلمية العربية الإسلامية عند ابن الهيثم وجابر بن حيان وغيرهما، فضلاً عن أنه امتداد كذلك للمدرسة الاعتزالية، رغم حملته عليها.

خلاصة الأمر؛ إنه قد يكون من الخطأ أن نقيم تناقضًا أو توازيًا أو ثنائية استبعادية بين ابن خلدون رجل الفكر العقلاني التجريبي، وابن خلدون رجل الدين؛ فهما متناسجان متداخلان أحياناً إلى حد التواحد، وأحيانًا إلى حد التمايز، ولكن دون انفصال أو انقطاع مطلق.

أنتقل بعد ذلك إلى نقطة أخيرة في هذا الموضوع؛ وهي العلاقة بين الفكر والواقع عند ابن خلدون. يقول في الفصل الخاص بأحكام الفقه؛ "علم الفقه وما يتبعه من الفرائض": "الوقائع المتجددة لا توفي بها النصوص الشرعية"[٣٥]، وتكاد هذه العبارة أن تكون مفتاحًا لنظريته في المعرفة، رغم أنه يتحدث هنا عن النصوص الشرعية، فإن القول ينطبق على كل نص يشير إلى الواقع، أو بتعبير آخر إنه يحدد طبيعة العلاقة بين الفكر والواقع. ونستطيع أن نترجمها بعبارة

عصرية هي: "إن الواقع أغنى من أي تعريف". إلا أننا نستخلص من عبارة ابن خلدون موضوعية الواقع الخارجي واستقلاليته، وأولويته على الفكر. ولعل هذا يذكرنا برده الحاسم على ابن دهقان، الذي كان يقول بذاتية المدركات؛ فالوجود عند ابن دهقان مشروط بوجود المدرك الحسي، والوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك البشري؛ "فلو فرضنا عدم المدرك البشري جملة لم يكن هناك تفصيل للوجود"[٣٦]. وهو قول يذكرنا بالفيلسوف الإنجليزي المثالي بركلي. ويرد ابن خلدون على هذا الرأي بأنه: "في غاية السقوط؛ لأننا نقطع بوجود البلد الذي نحن مسافرون عنه وإليه يقينًا، مع غيبته عن أعيننا، وبوجود السماء المظلة والكواكب وسائر الأشياء الغائبة عنا. والإنسان قاطع بذلك ولا يكابر أحد نفسه باليقين"[٣٧]. الوجود المستقل عنا بتفاصيل وجوده موجود يقيني إذن عند ابن خلدون، وهو سابق على وجودنا ومعرفتنا به، وليست مدركاتنا العقلية إلا تجريدات منه، كما يقول في فصول عديدة. ولكن هناك اختلافًا بين تجريداتنا العقلية والموجودات الخارجية المتشخصة بموادها على حد تعبيره؛ فتجريداتنا العقلية هي

أحكام ذهنية كلية عامة، "ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارج الشخصي، اللهم إلا ما يشهد به الحس من ذلك؛ فدليله شهوده لا تلك البراهين"[٣٨]. العلاقة بين الفكر والواقع عنده إذن علاقة مطابقة، ويصح الفكر إذا تمت مطابقته مع الواقع الشخصي، فإذا لم يتطابق فلا صحة ولا يقين؛ ولهذا فالمعقولات الأوائل هي أقرب إلى الصحة واليقين. إلا أن المعرفة عند ابن خلدون لا تقف عند حدود معرفة الوجود المتشخص بمواده فحسب معرفة عيانية مباشرة؛ أي لا تقف عند حدود المعرفة الحسية الجزئية؛ وإنما تتحقق كذلك بالإمكان العقلي، لا الإمكان العقلي المطلق"، وإنما الإمكان بحسب المادة التي للشيء"[٣٩]، على حد تعبيره، وعلى حد تعبير ابن تيمية من قبله.

ورغم أن هذه المعرفة هي معرفة بما هو مدرك لنا – كما يقول ابن خلدون – فإن هذه المعرفة ليست معرفة بالظواهر بالمعنى الكانطي؛ كما يقول بعض الدارسين، وإنما هي معرفة بالخارج المتحقق، فالمقصود "بالمدرك لنا" عند ابن خلدون ليس هو ما نفرض عليه مقولاتنا الإدراكية – كما هو الحال في فلسفة كانط – وإنما هو المتشخص بمواده،

القابل للمعاينة، واقعًا أو إمكانًا، وإدراكنا له هو إدراك لطبيعته وحقيقته؛ ولهذا يكاد المتعقل عند ابن خلدون أن يكون هو نفسه الطبيعي والضروري بكمال الانطباق بينهما[٤٠]. حقًا، هناك متعقلات تبلغ من التجريد مبلغًا لا يصح معها الانطباق على واقع، وهي المعقولات الثواني والثوالث، إلى ما فوق ذلك؛ ولهذا لا نصيب لها من الانطباق أو اليقين. ولهذا كذلك، كما يذهب ابن خلدون: "كان العلماء أبعد البشر عن السياسة ومذاهبها؛ بأنهم معتادون النظر الفكري، والغوص على المعاني، وانتزاعها من المحسوسات، وتجريدها في الذهن أمورًا كلية عامة"، "لا تتعلق بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة، ولا صنف من الناس، ويطبقون بعد ذلك الكلي على الخارجيات"؛ ولهذا "لا تصير إلى مطابقة"، "والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج"[٤١].

وهناك معرفة ثالثة خارج المدرك كله، وخارج المتعقل المباشر والممكن بمادته؛ وهي معرفة الحقائق الدينية العليا، وهي لا تدخل في مجال الإدراك الحسي المباشر، أو المتعقل الممكن، وتند عن التجريدات العقلية العليا؛ وإنما طريق

معرفتها هو الذوق الصوفي. وأكاد أقول مجتهـدًا إن هـذه المعرفة الذوقية هي شكل معكوس باطنيًّا للمعرفة العقلانيـة الخارجية عند ابن خلدون. ولهذا فكلتا المعرفتين تقومان على التجربة والمعاينة، باطنية كانت أم خارجية.

إن العقل محدود بحدود مدركاته المباشرة والممكنة عنـد ابن خلدون؛ وذلك لمحدودية إحاطته بما فوق ذلـك. ولكنـه إمكان مفتوح للمعرفة الخارجية لو تـوفرت لـه الإحاطـة بالأسباب المتعددة، وهو إمكان مفتوح للمعرفـة بمـا فـوق المدركات؛ بتوفر شروط المعرفة الذوقية.

وابن خلدون في فصوله الخاصة بإبطال الفلسفة وصناعة النجوم، وإنكار ثمرة الكيمياء؛ لا يبطل الفكر النظري العقلي، ولا العلم بالنجوم والكيمياء، إنه في الفلسفة يـرفض الفكـر التأملي الما ورائي الخالص، وهو في علم النجوم يعـدد لنـا الأسباب التي تتعذر الإحاطة بها لضمان المعرفـة اليقينيـة بتأثير النجوم في أخلاق البشر، وهو في علم الكيمياء كـذلك لا يرفض مبدأ مساوقة الطبيعة بالفعل الصناعي، ولا إمكانية تحويل العناصر بعضها إلى بعض. إنه إنمـا يبـين تعـذر الإحاطة والسيطرة على الأسباب المتعـددة، المتحولـة فـي

مراحل مختلفة زمنيًّا؛ تحقيقًا لتحويل المعـــادن إلـــى ذهـــب وفضة. بل إنه لا يستبعد إمكان تخليق الإنسان مـــن المنـــي، لو توفرت الإحاطة بكيفية تخليقه[٤٢].

إن ابن خلدون في هذه الفصول إنما يحـــدد لنـــا شـــروط المعرفة العلمية المنضبطة، ولا يدحضها كما يذهب بعـــض الدارسين.

وهو في نهاية الفصل الخاص بالكيمياء، يفســـر الموقـــف الفكري من مسألة تحويل المعادن إلى ذهب وفضة تفســـيرًا اجتماعيًّا؛ أي ينظر إلى الفكر كذلك باعتبـــاره أيديولوجيـــة، فالفلاسفة الذين قالوا بإمكان تحويل المعادن إلى ذهب وفضة كانوا من أهل الفقر، والذين قالوا باستحالة ذلك كانوا من أهل الغنى والثروة، وبذات التفسير الأيديولوجي ينتقد ابن رشد في فصل آخر فيما يتعلق بموقفه من معنى الحسب[٤٣].

إن الفكر عند ابن خلدون ليس مجرد تجريد مـــن واقـــع متحقق متشخص، سواء كان منطبقًا معه أم متعاليًا عليه؛ بل هو كذلك تعبير عن موقف اجتماعي؛ أي هـــو إيـــديولوجي لو فقد انطباقه الدقيق على حقائق هذا الواقع.

***

من هذه الإلمامة السريعة ببعض المفاهيم الأيديولوجية في فكر ابن خلدون؛ نستطيع أن نقول إن فكره ليس فكرًا إمبريقيًّا (أي تجريبيًّا ساذجًا مباشرًا تجزيئيًّا، وإن كان يستند أحيانًا في تعميماته النظرية على بعض المعطيات التجريبية الجزئية المباشرة)، وليس فكرًا ميتافيزيقيًّا متعاليًا على الواقع؛ وإنما هو فكر عقلاني تجريبي مادي، متوافق مع معطيات فكره الديني وثقافته الفقهية.

إلا أن ابن خلدون بإنجازه الفكري في المقدمة، وإن كان يعتبر امتدادًا للفكر العربي الإسلامي عامة، وللفقه الإسلامي خاصة في تطبيقه الحي على مجال التاريخ الاجتماعي؛ فإنه يعتبر قطيعة أبستمولوجية (معرفية) معه؛ ذلك لأنه كان امتدادًا خلاقًا له في إطار عصره الخاص.

ولعل ابن خلدون بهذا يقدم لنا أسسًا خصبة لمواصلة الامتداد بهذا التراث امتدادًا خلاقًا كذلك بالنسبة له، وبالنسبة لابن خلدون نفسه، في إطار معطيات عصرنا الخاص. ولعل في هذا يكمن طريقنا للأصالة والتجدد معًا.

***

المراجع

١- اعتمدنا على نسخة "المقدمة" المطبوعة في القاهرة عام ١٩٣٠(المطبعة الأزهرية)، مع مراجعتها على مختلف الطبعات العربية، وخاصة النسخة التي حققها علي عبد الواحد وافي.

٢- انظر: ص ٢٩ - ٣٠.

٣- انظر: ص ٢٣٢.

٤- انظر: ص ٢٣٢.

٥- انظر: ص ٢٩.

٦- انظر: ص ٤٦٧.

٧- انظر: ص ١٦٠.

٨- انظر: ص ١٧٦.

٩- انظر: ص ١١١.

١٠- انظر: ص ٣٢٧.

١١- انظر: ص ٣٢٧ - ٣٢٨.

١٢- انظر: ص ١٦٠.

١٣- انظر: ١١٤ - ١١٥.

١٤- هكذا ترجم النص : Vincent Monteil

Le monde des elements (at-alam al – unsure) nait et moeurt – tourt en ce qui concerne ses essences que ses conditions".

Ibn Khaldun: Discours sur 1 histoire universelle: Tome I Beyrourth 1967. p. 271.

١٥-انظر: ص ١٣٦.

١٦-انظر: ص ٣١٠.

١٧-انظر: ص ١٥٦ – ١٥٧.

١٨-انظر: ص ٣٢٠.

١٩-انظر: ص ٣٢٠.

٢٠-انظر: ص ٣١٦.

٢١-انظر: ص ٣١٨.

٢٢-انظر: ص ٢٤٠.

٢٣-انظر: ص ١٣٦.

٢٤-انظر: ص ١٠١ – ١٠٢.

٢٥-انظر: ص ١٢٩ – ١٣١.

٢٦-انظر: ص ٢٣٣ – ٢٣٤ – ٢٣٥.

٢٧-راجع: ص ١١٩، وما بعدها.

٢٨-راجع: ص ١٣٦.

٢٩-راجع: ص ١٣٦.

٣٠-راجع: ص ٣٨٤ – ٣٨٥.

٣١-راجع في هذا "تهافت الفلاسفة" لأبي حامد الغزالـــي، ص ١٩٥ وما بعدها، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢.

٣٢-راجع: ص ١٢٠ – ١٢١.

٣٣-راجع: ص ٣٧٦ – ٣٧٧.

٣٤-راجع: ص ١١٥ – ١١٦.

٣٥-راجع: ص ٣٧٣.

٣٦-راجع: ص ٣٩٦.

٣٧-راجع: ص ٣٩٦.

٣٨-راجع: ص ٤٥٧.

٣٩-راجع: ص ١٥٢.

٤٠-راجع: ص ٣٢.

٤١-راجع: ص ٤٧٩.

٤٢-راجع: ص ٤٦٧ – ٤٦٨.

٤٣-راجع: ص ١١٣.

منهج طه حسين
في دراساته التراثية والتاريخية(*)

لست أغالي إن قلت منذ البداية إن المنهج الذي تبناه طـــه حسين، واستند إليه في مختلف دراساته الأدبيـــة والفكريـــة والتاريخية، بل في مختلف مواقفه الحياتية كذلك؛ هو جوهر الإضافة التي أضافها، ولا يزال يضيفها إلى تراثنا الثقـــافي العربي الحديث، فهذا المنهج هو الذي أفضى به إلى النتـــائج والمواقف التي أثارت حولـــه ومعـــه خلافـــات وعواصـــف وأنشطة فكرية وعلمية وإبداعية، بما أحدثته من تمرد علـــى الفكر السائد، وقطيعة معه.

ولم يكن الأمر مجرد تعبير عن حركة فكرية جديدة فـــي الدراسات الأدبية والتاريخية، بقدر ما كان كذلك تعبيرًا عـــن فكر نهضوي اجتماعي عام، هو امتداد جسور لفكر النهضـــة الأولى منذ منتصف القرن التاسع عشر.

(*) نشر في مجلة أدب ونقد، العدد ٤١، أكتوبر ١٩٨٨.

وقد نتفق أو نختلف قليلاً أو كثيرًا في قيمة النتائج التي انتهى إليها طه حسين بإعماله هذا المنهج في مختلف المجالات الأدبية والفكرية والاجتماعية، وقد نتفق مع أو نختلف قليلاً أو كثيرًا في مدى الانتحال في الشعر الجاهلي، أو في تفسيره لبعض ظواهر ورموز الأدب العربي قديمًا وحديثًا، أو في تحليله للسيرة النبوية، أو في مقترحاته بشأن تغيير وتجديد نظام التعليم في مصر، أو في غير ذلك من الموضوعات التي عالجها، ولكن يبقى منهجه في تقديري هو القيمة الكبرى الصلبة الباقية، التي تمثل إضافته الحقيقية إلى ثقافتنا العربية، والتي لا تزال تمثل لنا نقطة الانطلاق في أي محاولة للتحرر والتقدم والتجدد في مختلف المستويات الفكرية والاجتماعية والحضارية عامة.

حقًا، إن لطه حسين إضافات أخرى قيمة في مجال الإبداع في فن القصة والرواية والتطبيق النقدي، ولكن يبقى منهجه الفكري هو جوهر إضافته الفاعلة في حياتنا الثقافية.

وبرغم إدراكنا للعلاقة بين المنهج والنتائج المترتبة على إعماله بشكل عام، فإننا سنقصر حديثنا هذا على المنهج

وحده، دون أن نتعرض لنتائج إعمال هذا المنهج في مختلف دراساته الأدبية والتاريخية والثقافية عامة.

والواقع إن هذا المنهج – كما سوف نرى – ليس جهازًا مكتملاً ثابتًا من المرتكزات المفهومية (الأبستمولوجية)، والأساليب الإجرائية؛ بل هو كيان حي بدأ جنينًا، وأخذ يكبر وينمو ويتطور، بالاصطدام بالوقائع والنصوص، وباتساع آفاق الخبرة العلمية والحياتية، وبالارتباط المنفعل الفعال بحقائق عصره، ومنجزات تراثه العربي الإسلامي، والاحتياجات المتجددة لمجتمعه المصري العربي.

إن طه حسين لم يبتدع هذا المنهج إبتداعًا، وإنما تلقفه من بعض تراث ماضينا الثقافي، ومن خبرة حضارة عصرنا الراهن، وأخذ ينميه وينمو معه بالممارسة والتثقيف والمعاناة.

ولهذا فما أظلم أن يتهم طه حسين، وما أكثر ما اتهم ولا يزال؛ بأنه "عمود التغريب الأساسي "كما يقول البعض، وركيزة الاغتراب عن تراثنا التاريخي، وعلى رأس دعاة الاستعلاء على هذا التراث، والاستغناء عنه باسم التحضر والتحديث والعلم!.

وقد يكون أبلغ رد على هذا، فضلاً عن أن يكـــون أبلـــغ مدخل لنا للحديث عن منهج طه حسين، في دراساته التراثية والتاريخية؛ أن نسوق هذا النص من كتابه "حديث الأربعاء": يقول طه حسين: "فليس التجديد في إماتة القديم؛ وإنما التجديد في إحياء القديم، وأخذ ما يصلح منه للبقاء، وأكاد أتخذ الميل إلى إماتة القديم أو إحيائه في الأدب معيارًا للـــذين انتفعـــوا بالحضارة الحديثة أو لم ينتفعوا بها، فالذين تلهـــيهم مظـــاهر هذه الحضارة عن أنفسهم حين تلهيهم عـــن أدبهـــم القـــديم لم يذوقوا الحضارة الحديثة، ولم ينتفعوا بها، ولـــم يفهموهـــا على وجهها؛ وإنما اتخذوا منها صـــورًا وأشـــكالاً، وقلـــدوا أصحابها تقليد القردة لا أكثر ولا أقل".

"والذين تلفتهم الحضارة إلى أنفسهم وتدفعهم إلـــى إحيـــاء قديمهم، وتملأ نفوسهم إيمانًا بألا حياة لمصر إلا إذا عنيـــت بتاريخها القديم، وبتاريخها الإسلامي، وبالأدب العربي قديمه وحديثه، عنايتها بما يمس حياتها اليومية من ألوان الحضارة الحديثة؛ هم الذين انتفعوا، وهم الذين فهموا، وهم الذين ذاقوا، وهم القادرون على أن ينتفعوا في إقامة الحياة الجديدة علـــى أساس متين"(١) .

لا إماتة إذن للقديم كما يزعم الزاعمون؛ بل إحيــاء لــه بمقدار أخذنا بمنجزات الحضارة، ولا اغتراب عن النفس؛ بل تلفت إليها بفضل الحضارة، ولا عناية بالحاضر إن لم تــتم العناية بالماضي كذلك. بهذه الرؤية يختلف طه حسين عــن هؤلاء الذين يقيمون بين ماضينا وحاضرنا، أو بين حاضرنا الخاص وحاضر حضارة العصر؛ نوعًا من الثنائية التوفيقية أو الاستبعادية. أما هو فيدعو إلى ما يشبه التواحد العضــوي بيننا وبين الحضارة الحديثة، بما لا يلغي خصوصيتنا؛ بل بما يؤكد هذه الخصوصية، فالحضارة هي حضــارتنا جميعًــا، لا تعزلنا عن أنفسنا، ولا نعزل أنفسنا عنها؛ بل هي وســيلتنا لمعرفة وإحياء ماضينا، ومعرفة أنفسنا وتجديــد حاضــرنا، وصياغة مستقبلنا، لن نبصر بالحاضر في ضوء الماضــي؛ وإنما سنتفهم الماضي بوعي الحاضر وعلمه، ولــن نجــدد الحاضر باستتباعنا للماضي، وإنما بإحياء النــافع مــن قــيم الماضي، واستيعاب حضارة العصر. والذين يأخذون بظواهر الحضارة لا بجوهرها هم الذين يكرهــون الماضــي، وهــم وحدهم الذين لا يحسنون تجديد الحاضر، والذين يرفضــون الحضارة لا يستطيعون أن يدركوا أنفسهم أو ماضيهم إدراكًا

صحيحًا. هذا هو الجدل الحي الخصب بين الماضي والحاضر، لا ثنائية بين الأنا العربي التراثي والأنا المتحضر الحديث، بل فعل وتفاعل وإحياء وتجويد وتجديد، وإضافة للماضي والحاضر معًا، بفضل تفهم الحضارة، وتمثيلها، والاستعانة الإيجابية بجوهرها.

ولكن ما هو جوهر هذه الحضارة؟ إن جوهرها عند طه حسين هو العلم وهي العقلانية.

والقول الشائع عن طه حسين إن منهجه العلمي العقلاني هو المنهج الديكارتي وفي صميمه الشك. وهذا في تقديري تقليص مخل لحقيقة منهج طه حسين. حقًا إن هذا الشك الديكارتي المنهجي كان بعض أساليبه الإجرائية في البحث، أقول الإجرائية، لا أكثر، ولكنه يضيق عن المفهوم الشامل للعقلانية عند طه حسين.

فماذا تعني العقلانية.. هذه الكلمة الفضفاضة المجردة؟..

لسنا نسعى إلى تعريف جامع مانع لها عند طه حسين، وإنما نسعى إلى تحديد معالمها في بنية فكر طه حسين، في حركة فكره التطبيقي الفاعل الذي مارسه في منجزاته المختلفة، طوال تاريخه الثقافي، وإن كنا سنقتصر هنا على

بعض كتاباته، وخاصة "تجديد ذكرى أبـي العـلاء"، و"فـي الشعر الجاهلي"، و"الفتنة الكبرى".

والواقع إن مفهوم العقلانية عند طه حسين ليس مفهومًا جامدًا جاهزًا كما سبق أن أشرنا؛ وإنما هو مفهـوم متطـور بتطور حياة طه حسين الفكريـة. وقـد نسـتطيع أن نتبـين المصادر الأولى لهذا المنهج، فيما تلقاه طه حسين من دروس على أيدي بعض المستشرقين الفرنسـيين والإيطـاليين فـي الجامعة المصرية عندما التحق بها، ولكننا نستطيع كذلك أن نتبين ملامح هذا المنهج كذلك – بل أساسًـا – فـي المنـاخ الثقافي العقلاني الليبرالي العام، الذي كان يسود في مصـر منذ منتصف القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، مرتبطًـا بأسماء مثل الطهطاوي والأفغاني والكواكبي ومحمد عبـده، ولطفي السيد، وشبلي شميل، وفرح أنطون، وسلامة موسـى وهيكل، ومحمود عزمي، وعلي عبد الـرازق، ومصـطفى عبد الرازق، ومنصور فهمي والعقاد وغيرهم، رغم ما بينهم جميعًا من اختلافات فكرية. ولكننا نستطيع أن ننسـب هـذا المنهج العقلاني كذلك – بل أساسًا – إلى البيئة الاجتماعيـة التي أخذت تتخلق في ذلك الوقت، معبرة عن نشـأة طبقـة

وسطى مصرية جديدة، أخذت تنمو وتتطلع إلى تأكيد ذاتها وتحديد هويتها القومية والحضارية على مختلف الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والأدبية.

ولعلنا نجد في رسالته الجامعية الأولى عن أبي العلاء المعري، التي نال بها شهادة الدكتوراة من الجامعة المصرية عام ١٩١٤ تحديدًا لملامح منهجه العقلاني في مرحلته الأولى.

في هذه الدراسة المبكرة، نجد طه حسين يعالج أبا العلاء وأدبه معالجة أقرب إلى الدراسة الاجتماعية منها إلى الدراسة الأدبية الخالصة؛ فهو لا يعنى بأبي العلاء كذات فردية أو كمبدع أساسًا، بقدر ما يعنى به كظاهرة موضوعية اجتماعية.

وتفسيرًا لهذا يقول طه حسين في رسالته تلك: "ذلك أننا لا نعتقد انفراد الأشخاص بالحوادث، وإنما نعتقد بأن الحوادث أثر لطائفة من المؤثرات، وعلى هذا لا نستبيح لأنفسنا أن نضيف أثرًا من الآثار لشخص من الأشخاص، مهما ارتفعت منزلته وعلت مكانته، ومهما عظم أثره وجل خطره؛ وإنما كل أثر مادي أو معنوي ظاهرة اجتماعية

وكونية، ينبغي أن ترد إلى أصولها وتعاد إلى مصادرها، وأن تستقى من ينابيعها، وتستخرج مناجمها". ويقول: "إنما الحادثة التاريخية والقصيدة الشعرية والخطبة، يجودها الخطيب، والرسالة ينمقها الكاتب الأديب؛ كل أولئك نسيج من العلل الاجتماعية والكونية، تخضع للبحث والتحليل خضوع المادة لعمل الكيمياء"[٢].

ومن هنا لم يكن من أحكام العقل أصدق من القضية القائلة "بأن المصادفة محال، وإنه ليس في هذا العالم شيء، إلا وهو نتيجة من جهة وعلة من جهة أخرى؛ نتيجة لعلة سبقته ومقدمة لأثر يتلوه. ولولا ذلك لما اتصلت أفراد العالم، ولما كان بين قديمها وحديثها سبب، ولما شملتها أحكام عامة"[٣].

وخلاصة هذا أن طه حسين يرى الجبر في التاريخ أو الحتمية التاريخية كما نقول اليوم؛ أي – على حد تعبيره – "إن الحياة الاجتماعية إنما تأخذ أشكالها المختلفة، وتنزل منازلها المتباينة، بتأثير العلل والأسباب التي لا يملكها الإنسان ولا يستطيع لها دفعًا ولا اكتسابًا"[٤].

وفي ضوء هذا يؤكد طه حسين أن أبا العلاء هو "ثمرة من ثمرات عصره، قد عمل في إنضاجها الزمان والمكان،

والحالة السياسية والاجتماعية؛ بل والحالة الاقتصادية. ولسنا في حاجة إلى أن نذكر الدين"[٥].

ولهذا تنقسم رسالته عن أبي العلاء إلى فصول حول زمان أبي العلاء، ومكانه وجنسه وعصره، وما يحيط به من حياة سياسية واقتصادية ودينية واجتماعية وعقلية وأدبية. ثم يخصص في النهاية بعض فصول لحياة أبي العلاء وبيئته الخاصة.

وهكذا نلاحظ في هذه الدراسة الأولى عن أبي العلاء، تغليبًا للعام على الخاص، والموضوعي على الذاتي، والمادي على المعنوي القيمي؛ بل يكاد يلغي الخاص والذاتي والمعنوي لحساب العام والموضوعي والمادي، ولا يكاد الخاص والذاتي والقيمي عنده أن يكون شيئًا متميزًا مستقلاً؛ بل هو مجرد تخصيص للعام، وتشخيص للموضوعي لا أكثر، فبين الأحداث والناس والأشياء جميعًا علاقات سببية طاغية، تشملها أحكام عامة؛ أي تتحرك وفق قانون عام، وهي علاقات جبرية، وحركة جبرية"، ليس للاختيار فيها مجال"[٦].

ونكاد نتبين في هذه الرؤية المعرفية للعالم آثار الدراسة المادية الميكانيكية في القرن الثامن عشر؛ مناهج سانت بيف، وتين، وبرونتيير في مجال الأدب في القرن التاسع عشر، فضلاً عن بعض ظلال من ابن خلدون في مجال الحركة التاريخية، رغم نقده لابن خلدون في رسالته الجامعية الثانية التي حصل عليها من جامعة السوربون بعد ذلك.

ولا شك أن هذه الرؤية في رسالته الأولى عن أبي العلاء تبلغ مبلغًا من الصرامة وأحادية الاتجاه إلى حد الميكانيكية؛ بسبب تهوينها من شأن الفرد، وإلغاء حريته في الاختيار، وتكاد في تقديري أن تكون مظهرًا علميًّا عقلانيًّا معكوسًا للقدرية الدينية؛ فهي قدرية كامنة، محايدة أحادية الاتجاه، بدلاً من القدرية المفارقة الخارجية؛ فالسيطرة الإلهية لم تعد سيطرة من خارج أشياء العالم، بل أصبحت سيطرة من داخلها، أصبح القدر الإلهي الخارجي الصارم قانونًا موضوعيًّا داخليًّا صارمًا. ولعل هذه الرؤية الأولى للعقلانية عند طه حسين، كانت رد فعل حاد لسيادة الرؤية السلفية الجامدة المتزمتة في الدراسات الأزهرية آنذاك. إلا أننا في الحقيقة لو انتقلنا من هذه الأحكام العامة في هذه الرسالة

المبكرة إلى التحليلات التفصيلية داخل فصول الرسالة نفسها، لوجدنا بعض التحرر من هذه الحتمية الآلية، ولتبينا بعض الجوانب والعوامل والإرادات الشخصية، التي تقوم بدور فعال في تحديد معالم الظواهر الأدبية والاجتماعية المدروسة، ولتبينا أن الحياة الإنسانية ليست مجرد تفاعلات كيميائية أو قوانين ميكانيكية أحادية الاتجاه والتأثير؛ بل هي فعل وتفاعل متعدد العوامل والاتجاهات.

ولقد انعكس الموقف الصارم بعد ذلك في رسالته الجامعية الثانية عن ابن خلدون، التي حصل بها على درجة الدكتوراة من جامعة السوربون. وإذا صرفنا النظر عما وجهه في هذه الرسالة من انتقادات عديدة إلى ابن خلدون يغلب على الكثير منها جانب التعسف، وإذا وجدنا أنه كان من المنطقي بحسب رؤيته المنهجية الموضوعية أن يأخذ على ابن خلدون إيمانه بالتأثير الخارق للعادة أي بالمعجزات؛ فإننا نراه يأخذ على ابن خلدون أنه لم يكن يرى اختلافًا بين الظواهر الاجتماعية والظواهر الفردية، وإنه في دراسته للمجتمع كان يعتمد على دراسته للفرد، وأنه كان يستند إلى التاريخ في دراسته للمجتمع، على حين أن دراسة المجتمع ينبغي أن تكون

دراسة للمجتمع في ذاته خارج حركة الزمن والتاريخ. وفي هذه المآخذ نتبين تطبيقه لرؤيته المنهجية الصارمة على ابن خلدون، وهي رؤية كانت متأثرة كذلك بغير شك بالمدرسة الفرنسية الوضعية لعلم الاجتماع والأنثربولوجيا التي كانت سائدة في فرنسا آنذاك، وكان يمثلها دور كايم وليفي برول أساسًا.

إلا أن طه حسين سرعان ما خرج بشكل أوضح من هذه المنهجية الميكانيكية الصارمة، وأخذت تبرز في كتاباته العلاقة الحية المتفاعلة بين الخاص والعام، وبين الفرد والمجتمع؛ فنراه يقول في مدخل كتابه "قادة الفكر" الصادر عام ١٩٢٥: "... الفرد إذن ظاهرة اجتماعية، وإذن فليس من البحث القيم العلمي في شيء أن تجعل الفرد كل شيء، وتمحو الجماعة التي أنشأته وكونته محوًا؛ إنما السبيل أن تقدر الجماعة، وأن تقدر الفرد، وأن تجتهد ما استطعت في تحديد الصلة بينهما".

ونراه في مقالات هذا الكتاب مراعيًا لهذا التفاعل بين الذاتي والموضوعي إلى حد كبير. إلا أن خروجه هذا لم يكن

خروجًا على مبدأ الجبرية التاريخية؛ وإنما هو خروج فحسب على التطبيق الآلي لها.

والحق إن منهج طه حسين الفكري منذ البداية، حتى في صورته الصارمة الميكانيكية الأولى؛ كان في جوهره محاولة للتصدي لمناهج البحث الأدبي والتاريخي والاجتماعي، المغرقة في أحكامها الذاتية والانطباعية والعاطفية والمثالية، والوصفية السطحية والسلفية عامة؛ سعيًا إلى القطيعة الأبستمولوجية والمنهجية معها، وإرساء مناهج للبحث على قاعدة موضوعية علمية راسخة، لا تتحرر بها الدراسات الأدبية والتاريخية والاجتماعية من هذه الأحكام فحسب؛ بل يتحرر بها الفكر العربي والإنسان العربي كذلك.

وفي كتيبة التفجيري الشجاع "في الشعر الجاهلي"، الذي أصدره عام ١٩٢٦، والذي أثار ضده عاصفة اجتماعية وفكرية نقضية، ولا أقول نقدية، في هذا الكتيب نتبين هذه الرؤية التحريرية الشاملة لمنهجه العقلاني. يقول طه حسين في مدخل هذا الكتيب: "لنجتهد في أن ندرس الأدب العربي، غير حافلين بتمجيد العرب، أو الغض منهم، ولا مكترثين بنصر الإسلام أو النعي عليه، ولا معنيين بالملاءمة بينه

وبين نتائج البحث العلمي والأدبي، ولا وجلين حين ينتهي بنا هذا البحث إلى ما تأباه القومية أو تنفر منه الأهواء السياسية، أو تكرهه العاطفة الدينية. فإن نحن حررنا أنفسنا إلى هذا الحد، فليس من شك في أننا سنصل ببحثنا العلمي إلى نتائج لم يصل إلى مثلها القدماء، وليس من شك في أننا سنلتقي أصدقاء.. سواء اتفقنا في الرأي، أو اختلفنا فيه، فما كان اختلاف الرأي في العلم سببًا من أسباب البغض؛ إنما الأهواء والعواطف هي التي تنتهي بالناس إلى ما يفسد عليهم الحياة من البغض والعداء"(٧).

ولهذا يدعو طه حسين إلى أن نستقبل الأدب الجاهلي وتاريخه "وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل، وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورءوسنا، فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة كذلك"(٨). المسألة إذن أكبر من دراسة للشعر الجاهلي وتاريخه، أكبر من التهوين أو التهويل في شأن انتحال الشعر الجاهلي؛ إنها في الجوهر الفرز العقلي، والامتحان العقلي لصحة الوقائع الأدبية في ضوء المنطق وحقائق الواقع، بل هي تحرير للإنسان نفسه،

وامتلاك لحرية حركته الفكرية والسلوكية عامة. إن العلم الموضوعي، والإدراك الموضوعي للحقائق قوة محررة للإنسان على مختلف المستويات. العلم الصحيح هو طريق الحرية، وطه حسين يصرح تحقيقاً لهذا الهدف التحريري بتبنيه المنهج الديكارتي كما سبق أن أشرنا، ويقول في كتيبه الصغير هذا: "أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث، والناس جميعًا يعرفون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوًّا تامًا، والناس جميعًا يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر؛ قد كان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثرًا، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديدًا، وأنه قد غير مذاهب الأدباء في أدبهم، والفنانين في فنهم، وأنه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث"(٩).

والحق إن طه حسين قد ظلم نفسه، كما ظلمه من تابعه من الكتاب والدارسين عندما حد وحدد منهجه في البحث

بالمنهج الديكارتي، فطه حسين في تقديري قد أخذ من النهج الديكارتي نقطة البداية الشكية فحسب، والمـنهج الـديكارتي يمتد بعد ذلك إلى عناصر ومستويات أخرى، يغلـب عليهـا طابع الحدس العقلي والاستدلال الذهني التجريدي، إلا حـين أن منهج طه حسين – كما أشرنا من قبل بشكل سريع – يقوم على محاولة تحديد العلاقة السببية الموضوعية بين ظـواهر الفكر والإبداع والسـلوك، وظـواهر الواقـع الاجتمـاعي الموضعي، جاعلاً من ظواهر الواقع الموضوعي وحقائقـه مرتكزًا ومنطلقًا لتفهم وتفسير وقائع الفكر والإبداع والسلوك. وعلى هذا فما أخذه طه حسين من ديكارت هو نقطة البدايـة الإجرائية فحسب – كما سبق أن ذكرنا – أي الشك المنهجي فيما تلقفناه من معارف، ومناهج سابقة. ولم يكن طه حسـين يقصد بتبنيه للشك المنهجي الديكارتي تجاهل تراثنا الأدبـي والفكري والتاريخي عامة؛ وإنما كان يقصد إعادة النظر في هذا الموروث التراثي نفسه، في ضوء قوانين العقل، وحقائق الواقع الموضوعي الاجتماعي.

إن طه حسين على حد تعبير المفكر والمناضـل الشـهيد حسين مروة "بعيد جدًا عن فكرة إلغاء ما حفظه وعينا مـن

الأدب العربي وتاريخه؛ أي إلغاء الأصول المكونة لواقع هذا التراث؛ أي" تنظيف" وعينا من هذه الأصول المكدسة فيه تاريخيًّا، أو حذف هذا الواقع التاريخي الموضوعي حذفًا كاملاً من العالم العربي (كما كانت البداية المنهجية للمذهب الديكارتي) [إضافة من جانبنا]؛ وإنما الذي يريده ينحصر في إنتاج معرفة جديدة معاصرة لهذا الواقع التاريخي الموضوعي، متحررة من المعرفة السلفية له، خاضعة لـ "مناهج البحث العلمي فقط"[١٠]. والحقيقة إن إنتاج معرفة علمية جديدة بالتراث القديم، أو التهوين من شأنه، أو ابتداع رؤية استدلالية؛ فلسفة متعالية عليه، منبئة عن حقائق الواقع الاجتماعي التاريخي.

وبعض الذين اختلفوا ويختلفون مع طه حسين، لم يفقهوا حدود شكه المنهجي الإجرائي، ولم يتبينوا ما استهدفه منهجيًّا وعلميًّا من تطوير وتعميق وتجذير لمعارفنا الأدبية والفكرية والتاريخية والاجتماعية عامة؛ بل وقفوا عند حدود بعض النتائج الجزئية ليصبوا عليها جام انفعالاتهم القومية المتزمتة، أو لعناتهم الدينية المتعصبة.

ولعل دراسة طه حسين للفتنة الكبرى في كتابيه "عثمان" و"علي وبنوه"؛ أن تكون القمة التي بلغها منهجه عمقًا وخصوبة. وطوال قراءتنا لهذين الكتابين تصادفنا بعض المفردات والتعابير التي تكاد أن تكون مفاتيح لأسرار منهجه، ومن أبرزها المفردات التالية: "طبيعة الأشياء، طبيعة الحياة، الأسباب والعلل، النتائج، الوقت، طبائع الأمم، العقل، حكم الظروف، نظام الطبقات، المجتمع، الاقتصاد، النظام الاجتماعي والاقتصادي، الفئات الاجتماعية، تلاؤم الظروف، وكان لا بد مما لم يكن له بد؛ الأمر الذي لا شك فيه، المصالحة ظاهرة طبيعية محتومة، سلطان المال، سلطان الدين"، إلى غير ذلك.

وتكاد هذه المفردات والعبارات أن تشكل بالفعل النسيج المنطقي لخطابه التاريخي/ الاجتماعي في هذين الكتابين، فلسنا نقرأ في الكتابين سردًا تاريخيًّا لأحداث متتالية في الزمان، وإنما نقرأ علاقات محتدمة متصارعة متفاعلة على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والنفسي، الموضوعي والذاتي، تتحول فيها الممكنات الواقعية إلى ضرورات تاريخية معبرة أو مجسدة لما يشبه القانون العام. لا نقرأ

تسلسلاً تاريخيًّا لأحداث؛ وإنما نقرأ أحداثًا متشابكة متحركة في اتجاهات شتى، ونتبين في تشابكها وتحركها العوامل والآليات والديناميات والقوى المختلفة، التي تسهم في تشكيل الظاهرة التاريخية المركبة، لا تستبصر عاملاً واحدًا، سواء كان موضوعيًّا ماديًّا، أو ذاتيًّا نفسيًّا، وإنما نستبصر بالعديد من العوامل المتفاعلة الموضوعية والذاتية، المادية والمعنوية، الواقعية والقيمية، التي تسهم في تشكيل الظاهرة التاريخية، لا تقف عند لحظة، عند موضع، عند قيمة؛ بل تتحرك دائمًا في مسافة مكانية متعددة الأنحاء، وفي مسافة زمنية متعددة الاتجاهات، وفي مسافات اجتماعية متصارعة الأسباب والمصالح، وفي مسافات نفسية متعارضة الأهواء والمشاعر، ومن كل هذه المسافات المتشابكة المتصارعة المتفاعلة الممتدة يتشكل بناء تاريخي حي، ينبض بالإمكان والضرورة معًا. حقًا إن الدين يلون الصراعات المحتدمة ويعسكرها إلى معسكرين، إلا أن كلا المعسكرين يتهم المعسكر الآخر بالكفر، وكلاهما يحتكر لنفسه الإيمان الصحيح؛ ولهذا فإن جوهر الصراع ليس بين معسكر للمؤمنين وآخر للكفار؛ وإنما بين مؤمنين ومؤمنين؛ أي إنه

صراع مصالح وسلطة وليس صراع عقائد، وإن اتخذ مظهرًا عقائديًّا.

في مواجهة هذا كله، نقرأ صاحب هذه القراءة التاريخية، نقرأ قراءة طه حسين للتـــاريخ، فنلقـــاه دائمًـــا علـــى رأس صفحات التاريخ وأحداثه، يحلل ويعلل، يفك ويربط، يصـــور ويفسر، ثم يتدخل كذلك ليحكم ويفصل ويقيم، ونســـتمع إليـــه وهو يقول، وأكاد أقطع، وأقطع، وأجزم، وأعتقد أنا، وأكبـــر الظن، وأظن، والشيء الذي ليس فيه شك، ولو قد، ولـــو أن، وكان من الممكن أن، ولكن ظروف الحياة كانت أقوى، إلـــى غير ذلك.

يستهل طه حسين الجزء الأول من الفتنة الكبـــرى حـــول "عثمان" متصديًّا للمؤرخين القدامى قائلاً: "إن كل هـــؤلاء.. يفكرون في هذه القضية (يقصد الفتنة الناجمـــة عـــن مقتـــل عثمان) تفكيرًا دينيًا، يصدرون فيه عن الإيمان، ويبتغون به ما يبتغي المؤمن المحافظ على دينه.. وأنا أريد أن أنظر إلى هذه القضية نظرة خالصة مجردة، لا تصدر عـــن عاطفـــة ولا هوى، ولا تتأثر بإيمان أو دين[١١]؛ وإنما نظرة المـــؤرخ الذي يجرد نفسه تجريدًا كاملاً مـــن النزعـــات والعواطـــف

والأهواء، مهما تختلف مظاهرهـا ومصـادرها وغاياتهـا، ويقول: "وأنا أحاول أن أتبين لنفسي وأبين للناس الظـروف التي دفعت أولئك وهؤلاء إلى الفتنة"، والأمر كما يروي كان "أجل من عثمان وعلي". و"إن غير عثمان لو ولـي خلافـة المسلمين في تلك الظروف التي وليها فيها عثمان؛ لتعـرض لمثل ما تعرض له من ضروب المحن والفتن". ولقد أثيـرت هذه الفتنة، لا لأن عثمان كان الخليفة؛ بل "لأن الوقت كان قد آن لتثور بعض هذه المشكلات من تلقاء نفسها، وليثير الناس بعضها الآخر" (ص٩). ولكن ماذا كانت طبيعة هذه الظروف أو هذا الوقت؟ هل الخلاف كان حول الدين والعقيدة؟ ويؤكد طه حسين: لا .. بل هي القضية الاجتماعية الاقتصادية. بل يزيد الأمر تأكيدًا بتساؤله: لقد سخطت قريش أشـد السـخط وأعنفه على النبي، لماذا؟ ويجيـب: "لا أكـاد أعتقـد أنـه لو دعاها إلى التوحيد دون أن يعرض للنظـام الاجتمـاعي الاقتصادي، ودون أن يسوي بين الحر والعبد، وبين الغنـي والفقير، وبين القوى والضعيف، دون أن يلغي ما ألغي مـن الربا، ودون أن يأخذ من الأغنياء ليرد على الفقراء؛ أقـول لو دعاهم النبي إلى التوحيد وحده، ودون أن يمس نظـامهم

الاجتماعي والاقتصادي لأجابته كثير منهم في غير مشقة ولا جهد" (ص١١).

ثم يأخذ طه حسين بعد ذلك في إبراز العوامل الاجتماعية والاقتصادية للفتنة، ولكن لعل أبرزها هذا الاقتراح الخطير الذي اقترحه عثمان؛ وهو أن ينتقل إلى الناس فيؤمنهم؛ حيث أقاموا من بلاد العرب، فلقد أدى هذا إلى كثرة النشاط المالي من بيع وشراء واقتراض، ولم يقتصر ذلك على الحجاز والعراق؛ وإنما شمل البلاد العربية كلها من جهة، والأقاليم المفتوحة من جهة أخرى، وهكذا قامت في الإسلام الإقطاعات الكبيرة الضخمة، والضياع الواسعة العريضة، وقام فيها العاملون من الرقيق والموالي والأحرار، ونشأت من هذه الأرستقراطية الفارغة التي لا تعمل شيئاً (ص ١٠٥)، وبلغ نظام الطبقات غايته بحكم هذا الانقلاب، فوجدت الأرستقراطية العليا ذات المولد والثراء الضخم والسلطان الواسع، ووجدت طبقة البائسين الذين يعملون في الأرض، ويقومون على مرافق هؤلاء السادة، ووجدت بين هاتين الطبقتين المتباعدتين طبقة متوسطة هي طبقة العامة من العرب.. وهذه الطبقة المتوسطة هي التي تنازعها

الأغنياء ففرقوها شيعًا وأحزابًا (ص ١٠٩)، وفضلاً عن هذا "كان عثمان يقطع القطائع الكثيرة في الأمصار لبني أمية"، "وقد دافع أهل السنة والمعتزلة – كما يقول طه حسين – عن هذا بأن عثمان إنما أقدم عليه استصلاحًا لهذه الأرض، ورد الشيعة عليهم بأن عثمان نفسه لم يدافع عن نفسه هذا الدفاع". ويعقب طه حسين على ذلك ساخرًا: "كان من الممكن أن يرد الشيعة أيضًا بأن بنى أمية لم يكونوا أخصائيين من دون قريش في استصلاح الأراضي، وبأن قريش لم تكن أخصائية من دون العرب في استثمار الضياع، وأن العرب لم يكونوا أخصائيين من دون سائر المسلمين في إحياء الأرض بعد موتها" (ص ١٩٥).

المهم أنه هكذا نشأت بسبب سياسة عثمان الملكية العقارية الضخمة في الإسلام، التي تستجيب على حد تعبير طه حسين لطمع لا حد له، فتتوسع في ملك الأرض واستغلال الطبقة العاملة، ثم ترى لنفسها من الامتياز ما ليس لها (ص ١٩٥).

وكان هذا هو العامل الحاسم في انفجار الثورة على عثمان، ولكن إلى أي مدى كانت تريد أن تذهب الثورة؟

يقول طه حسين: "مادام عثمان قد ذهب إلى سياسة تنحرف عن سياسة عمر.. وأنشأ طبقة الرأسماليين؛ فليس ما يمنع الثائرين من أن يكفوا عثمان وعماله عن هذه السياسة، وإن اقتضى ذلك الانحراف عن سيرة عمر. وإذا لم يكن بد من السياسة التي تقوم على الأثرة لا الإيثار، وتنحرف عن هذه الاشتراكية المعتدلة التي مضت عليها أمور المسلمين؛ فلا أقل من أن يتحقق شيء من العدل في هذه الأثرة، ومن أن يكون رأس المال موقوفًا على الذين اكتسبوه بأيديهم، وبذلوا في سبيله جهودهم ودماءهم. والمهم أن الثائرين أرادوا أن تكون "الرأسمالية" التي أحدثتها سياسة عثمان شاملة عادلة، بمقدار ما يمكن أن تبلغ من الشمول والعدل (ص ١٩٦ – ١٩٧).

ولكن شيئًا من هذا لم يحدث، وبلغ الخصام غايته، وقتل عثمان، وسالت دماء، وأبيحت نفوس وأموال؛ ذلك "أن ظروف الحياة – كما يقول طه حسين مفسرًا – كانت أقوى منهم جميعًا" (ص٢٢٢).

في هذه الصورة التي يعرضها لنا طه حسين لتلك المرحلة الأولى من الفتنة الكبرى؛ نتبين حرصه على تتبع الأسباب

والعلل في جذورها الاجتماعية والاقتصادية والمصلحية، دون أن يغفل العوامل الذاتية والنفسية والقبلية، وإن بدت الفاعلية الحاسمة في النهاية للأسباب الاجتماعية والاقتصادية. لم يخرج إذن عن السببية الاجتماعية التاريخية؛ وإنما لم يقف فيها عند التفسير الميكانيكي.

إلا أننا نلاحظ كذلك أن هذا الجزء الأول من الفتنة الكبرى قد كتب بين يوليو وأغسطس عام ١٩٤٧، في مرحلة الانتفاضات الشعبية العديدة التي تفجرت آنذاك في مصر ضد حكومات الأقلية، وضد الاحتلال البريطاني وهذا التعسف والاستبداد والفساد الملكي، وضد الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية المتردية، وكانت كتابة طه حسين لهذا الجزء الأول امتدادًا على نحو مختلف لكتابات أخرى له في تلك المرحلة؛ كانت القضايا الاجتماعية – وخاصة قضايا الفقر والظلم – محورًا لها. ومن أبرز هذه الكتابات كتاب "المعذبون في الأرض"، و"الوعد الحق".

ولهذا نستطيع القول بأن هذه المعالجة الاجتماعية الاقتصادية التي عالج بها طه حسين الفتنة الكبرى أيام عثمان لم تكن مجرد تحليل وتفسير وتقييم لماضي تاريخي، بقدر

ما كانت كذلك تحليلاً وتفسيرًا وتقييمًا لحاضر حي كان يعايشه.

وكذلك كان – في تقديري – شأن الجزء الثاني من الفتنة الكبرى، الذي تعرض فيه طه حسين لمحنة "علي وبنيه".. فلقد كتبه طه حسين في ظل معايشته لمحنة أخرى، كتبه بين أغسطس عام١٩٥٢ ومايو ١٩٥٣؛ أي بدأ كتابته بعد شهر واحد من قيام ثورة ٢٣ يوليو، وأتمه خلال فترة الصراع الذي احتدم آنذاك تثبيتًا للسلطة الجديدة.

ولم يكن منهجه في تحليل محنة "علي وبنيه" يختلف في الجوهر عن تحليله لأسباب محنة "عثمان"، برغم اختلاف العناصر والعوامل والملابسات.

لقد أخفق علي في بسط خلافته على الأرض الإسلامية؛ لم يخفق وحده، وإنما أخفق معه نظام الخلافة كله، وظهر – كما يقول طه حسين – أن هذه الدولة الجديدة التي كان يرجى أن تكون نموذجًا للون جديد من ألوان الحكم والسياسة والنظام؛ لم تستطع إلا أن تسلك مسلك نظام الدولة من قبلها، فيقوم الحكم فيها على مثل ما كان يقوم عليه من قبل الأثرة والاستعلاء ونظام الطبقات.. بل لم يخفق علي

ونظام الخلافة وحدهما؛ وإنما أخفقت معهمـــا الثـــورة التـــي قامت أيام عثمـــان"[١٢]. كانـــت الظـــروف التـــي أرادوا أن يقاوموها بثورتهم أقوى من أن تقاوم.. ويستطرد طه حســـين قائلاً: "ولكن كلمة الظروف هذه غامضة، تحتاج إلى شـــيء من الوضوح، وأول هذه الظروف وأجدرها بالعناية والتفكير؛ الاقتصاد" (ص ١٥٦). وكان كل شيء كما يقول طه حسين، يدل على أن سلطان الدين على النفوس لم يكن من القوة فـــي المنزلة التي كان فيها أيام عمر، وعلى أن ســـلطان المـــال والسيف كان قد استأثر بالقلوب والنفوس" (ص ١٦١). كـــان علي يريد خلافة، وكان معاوية يريد ملكًـــا، وكـــان عصـــر الخلافة قد انقضى، وكان عصر الملك قد أطل (ص ١٦٥)، وهكذا أصبح "علي" غريبًا في العصر الذي يعيش فيه.

وبرغم وحدة المنهج العقلاني الموضوعي القـــائم علـــى تدارس العوامل الاجتماعية والاقتصادية في هذا الكتاب عـــن علي وبنيه، وفي الكتاب السابق عن عثمان؛ فإننا نلاحظ في هذا الكتاب عن علي وبنيه بـــروزًا أكثـــر للعوامـــل غيـــر الاقتصادية؛ مثل العوامل النفسية، والقيمية، والمعنوية عامة؛ فطه حسين يفسر مثلاً غلظة زياد وبشاعة معاملتـــه لأهـــل

العراق، وخاصة بعد استلحاقه بمعاوية بقوله: "وليس من شك أن يرجع ذلك ليس إلى حاجته وحاجة معاوية إلى ضبط العراق، وحمل أهله على الطاعة فحسب، ولكن إلى عقدة نفسية أدركته وأفسدت عليه أمره بعد الاستلحاق؛ فهو كان يعرف رأي المسلمين في نسبه الجديد، وكان يعرف إنكارهم له واستهزاءهم به" (ص٢١٢).

وطه حسين يفسر حب الناس وتمجيدهم لعلي بعد مقتله تفسيرًا يغلب عليه كذلك الطابع النفسي: "فلقد سامهم ولاة الأمويين الخسف، فذكروا أيام علي، وندموا على ما فرطوا في جنبه، وما قصروا في ذاته؛ فدفعوا إلى ما دفعوا إليه من الغلو في حب علي، والإسراف في الهيام به والافتتان في تكبيره وتعظيمه، يرون في ذلك كله عزاء لما قدموا إليه من الإساءة إليه أثناء حياته" (ص ١٧٢).

وفضلاً عن هذا كله؛ نرى طه حسين في كتابه هذا يفسر بعض الظواهر بالنعرة القومية أو الشعوبية؛ بل يكاد أحيانًا أن يعممها تفسيرًا للفتنة كلها؛ فيقول: "فلم تكن الفتنة التي عرضنا لها في هذا الجزء، وفي الجزء الذي سبقه من هذا الكتاب؛ إلا صراعات بين الطبيعة الإسلامية العربية، وطبائع

الأمم المغلوبة التي ظهر عليها الإسلام" (ص٢٣٣). ولكنه لا يفصل في تحليل هذا النوع من الصراع، مكتفيًا بهذه الإشارة العامة.

وكان في معالجته لبعض الظواهر يخرج عن أحادية الاتجاه في التفسير السببي أو العلي، مبينًا كيف أن عاملا واحدًا من العوامل قد يؤدي إلى نتيجتين متعارضتين؛ "فالفتح – كما يقول– كان مصدر قوة ومصدر ضعف للدولة الجديدة في وقت واحد.. مصدر قوة لأنه جبى لها الكثير من المال.. وكان مصدر ضعف لأن المال أيقظ منافع كانت نائمة، ونبه مآرب كانت غافلة" (ص ١٥٧). ويقول كذلك في موضع آخر: "كانت سياسة الحسين مقوية للشيعة، ومضعفة لها في وقت واحد، كانت مضعفة لها لأنها جرت على كثرة من أنصار البيت محنًا قاسية، وكانت مقوية لها؛ لأنها جعلت الشيعة مضطهدين أشد الاضطهاد وأقساه، وليس شيء من سياسة الناس يروج للآراء ويغري الناس باتباعها كالاضطهاد" (ص ١٩٦ –١٩٧).

خلاصة الأمر؛ إن منهج طه حسين، في حدود ما عرضنا له من إنتاج – على الأقل – هو منهج عقلاني لا بالمعنى

الديكارتي التأملي الخالص؛ وإنما بمعنى يتجاوز هــذا إلــى تحديد علاقة الضرورة بين الظــواهر الفكريــة والإبداعيــة والسياســـية، ومرتكزاتهـــا الاجتماعيـــة والاقتصـــادية والموضوعية.

وقد بدأ هذا المنهج وقد تغلبت عليه الصرامة الآلية التـــي تفسر الظواهر الإنســـانية المختلفـــة بالعوامـــل والأســـباب الموضوعية أحادية الاتجاه، مغفلاً إلى حد كبيـــر العوامـــل الذاتية والمعنوية، ثم سرعان ما أخـــذ يتخفـــف مـــن هـــذه الصرامة الآلية دون أن يتخلى عن جـــوهر رؤيتـــه العليـــة الموضوعية الاجتماعية والاقتصادية؛ تفسيرًا لمختلف هـــذه الظواهر، وأخذ يبرز دور العوامـــل والأســـباب المختلفـــة، الموضوعية والذاتية، الاجتماعية والنفسية، المادية والمعنوية، وإن ظلت العوامل والأسباب الموضـــوعية – فـــي أغلـــب الأحيان – ذات الأثر الحاسم في تفسير هذه الظـــواهر فـــي النهاية؛ وإن كنا نراه أحيانًا يقف موقفًا أقرب إلى التسوية بين العوامل والأسباب المختلفة؛ مما يفضي به إلى رؤية توفيقية أو انتقائية، كما نراه أحيانًا أخرى يغلـــب التفســـير النفســـي الذاتي، وخاصة في بعض تطبيقاته الأدبية التي لم نعرض لها

في هذه الدراسة، وإن كنا قد خصصنا لها فقرة في دراسة سابقة[١٣].

إلا أننا نتبين كذلك أن منهج دراسة طه حسين للتراث وللماضي التاريخي عامة؛ لم يكن القصد منه مجرد دراسة لماضٍ سلف، بقدر ما كان يوظف أساسًا توظيفًا مباشرًا أو غير مباشر لتغذية قضايا الحاضر، وتنمية روح العقلانية والموضوعية والنقد؛ دفاعًا عن الحرية والعدل، والخير والتقدم.

ولهذا؛ كما سبق أن أشرنا في دراسة سابقة كذلك[١٤]، فإن منهج طه حسين العقلاني يتسم عامة بالطابع العملي، الذي لا يقف عند حدود التأمل التجريدي؛ وإنما هي عقلانية فاعلة، تطل دائمًا على الواقع، بمحاولة الوعي الموضوعي، وإرادة التغيير والتجديد.

ولعل كتابه العظيم "مستقبل الثقافة في مصر"؛ يجسد بامتياز هذا الامتزاج والتوحد بين فكره النظري التجريدي، وإرادة التغيير العملي الاجتماعي.

إن طه حسين – في النهاية – هو ابن من أبرز أبناء التيار النهضوي العقلاني الليبرالي المستنير، الذي سبق أن

أشرت في البداية إلى بعض أسمائه. ولعل طه حسين – في غير مغالاة – قد جاوزهم جميعًا بفضل عقله الفعال، ومشاركته الإيجابية في قضايا أمته، بالفكر والعمل، كاتبًا مفكرًا، وأستاذًا جامعيًّا، وروائيًّا محرضًا، وعميدًا متحررًا، ومستشارًا ثم وزيرًا لوزارة المعارف (التعليم حاليًا) يسعى من خلال منصبه إلى دعم استقلالنا السياسي والاقتصادي بالاستنارة التعليمية والتثقيفية، وإشاعة العقلانية ومحبة العدل والحرية والتقدم، وجعل التعليم والثقافة حقًا مشاعًا للناس كافة.

وما أحوجنا دائمًا أن نجدد معرفتنا بهذا الصوت العقلاني الفعال الجسور؛ صوت طه حسين، وخاصة في هذه الأيام التي تتعرض فيها ثقافتنا لمحاولات ظلامية، تسعى لإطفاء نور العقل، وإزهاق روح العلم والموضوعية، وتغييب قدراتنا على إدراك حقائق واقعنا القومي، وتراثنا وحقائق عصرنا إلى التغيير والتجديد والتطلع.

إن المنهج العقلاني الذي خلفه لنا طه حسين ليس نهاية المطاف، ليس الكلمة الأخيرة، ولكنه شعلة ضوء تحتاج منا دائمًا إلى المزيد من التغذية والتنمية، والتجاوز والتطوير

بروح الجسارة، والنقد والكشف والإبداع، والعمل المثمر؛ كي تزداد وضوحًا واستنارة ووعيًا بطريـــق المعرفـــة والحـــق، والعدل والحرية والتقدم.

***

هوامش

١- حديث الأربعاء: جزء ١، الطبعة ١٢، المعارف ١٩٧٦، صفحة ١٤ – ١٥.

٢- تجديد ذكرى أبي العلاء: طه حسين، الطبعة الثالثة، ١٩٣٧. دار المعارف، صفحة ٢٠.

٣- المرجع السابق، ص ١٦.

٤- المرجع السابق، ص ١٩.

٥- المرجع السابق، ص ١٧.

٦- المرجع السابق، ص ١٨.

٧- طه حسين: في الشعر الجاهلي، مكتبة دار الكتب المصرية، عام ١٩٢٦، ص ١٤.

٨- المرجع السابق، ص ١٢.

٩- المرجع السابق، ص ١٢.

١٠- حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الطبعة الأولى، الجزء الأول، دار الفارابي، ١٩٧٨، ص ٢٧١ – ٢٧٢.

١١- طه حسين: الفتنة الكبرى: عثمان، الطبعة العاشرة، دار المعارف، ١٩٨٤، صفحة ٤.

١٢- طه حسين: الفتنة الكبرى: علي وبنوه: دار المعارف، الطبعة الحادية عشرة، صفحة ١٥٦.

١٣- محمود أمين العالم: الجذور الفلسفية والأبستمولوجية للنقد الأدبي المعاصر"، بحث قدم إلى المؤتمر الثاني للفلسفة العربية، عمان، الأردن.

١٤- طه حسين مفكرًا.. طه حسين كما يعرفه كتاب عصره، دار الهلال، بدون تاريخ.

طه حسين

"الحلم والواقع والمستقبل[*]

(١) كل حاضر هو امتداد لماضٍ، وهو إرهاص بمستقبل؛ فالحاضر هو جسر الاتصال والانفصال معًا، وأرض الصراع بين ثوابت ومتغيرات. إلا أنه قد يرين الماضي على الحاضر حتى يكاد يخنقه، وقد يلح المستقبل على "الماضي/ الحاضر" فيملؤه بالتوتر والتأزم والصراع، مفجرًا ومبشرًا" بحاضر مستقبل" جديد.

وفي حاضرنا الإنساني الراهن، نكاد نعيش مرحلة من أخطر المراحل الفارقة في تاريخنا الإنساني كله؛ فمعاول المستقبل تضرب بعنف في أرض هذا الحاضر، مبشرة بغرس إنساني جديد فريد، إلا أن الماضي ما يزال يتشبث

---

[*] قدم هذا البحث إلى الندوة الدولية التي نظمتها كلية الآداب بجامعة القاهرة، بمناسبة العيد المئوي لعميد الأدب العربي د. طه حسين، في المدة من ١١ إلى ١٤ نوفمبر ١٩٨٩.

بقلاعه المفاهيمية والقيمية والمصلحية الجامدة، يقاوم بها كل محاولة للتجديد والتحديث والتقدم.

ولا تشذ بلادنا عن هذا الذي يحدث في الحاضر الإنساني الراهن؛ فلقد أصبحت بلاد العالم جميعًا تعيش واقعًا حضاريًّا مشتركًا، تتشابك وتتداخل همومه ومشكلاته، ومنجزاته وأحلامه، رغم تعدد قومياته، وتنوع خبراته الاجتماعية والثقافية.

وفي بلادنا يحتدم هذا الصراع بين دعاة التجديد والتحديث والتقدم، ودعاة الجمود والتشبث بالثوابت والمسلمات والمطلقات، وإن اتخذ هذا الصراع أشكالاً وأقنعة مختلفة.

إلا أن هذا الصراع يرجع في الحقيقة إلى أواخر القرن الثامن عشر؛ أي منذ بداية ما نطلق عليه اسم عصر النهضة، إلا أنه يزداد هذه الأيام حدة وشدة وضراوة؛ وذلك بسبب ما تعانيه بلادنا من تفاقم أزماتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، في وقت أخذت تزدهر في حضارة العصر ظواهر وخبرات جديدة باهرة في مجالات التنمية والعلم والتكنولوجيا، ومناهج التواصل والتقدم الإنساني عامة.

ولهذا؛ فإننا لا نتجاوز الحقيقة إن قلنا إن أسئلة عصر النهضة ما تزال في بلادنا تنتظر إجاباتها العملية، رغم تغير الأوضاع والملابسات. لقد كان السؤال الرئيسي لعصر النهضة هو: لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب، وما السبيل كي تصبح لنا مكانتنا المستقلة والمتقدمة والفاعلة في حضارة العصر؟ ومنذ ذلك الحين، ورغم ما حققته مصر من تحديث وتقدم في بنيتها الاجتماعية بشكل عام؛ فإن الفجوة ما تزال باقية، بل تزداد اتساعًا، بين واقع حضارة العصر، وواقع بلادنا، بين احتياجاتنا التحديثية، وممارساتنا السياسية والاجتماعية والثقافية المتخلفة عنها.

وفي عام ١٩٣٨ (أي منذ أكثر من خمسين عامًا) بادر طه حسين في كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" بصياغة أسئلة عصر النهضة صياغة متسقة، وتحديد وتجديد إجابات عملية لها، تتفق مع احتياجات بلادنا، وملابسات العصر آنذاك؛ فالكتاب - في الحقيقة - هو امتداد متطور لمشروع النهضة الذي أخذ يتكامل في كتابات حسن العطار، ورفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، واستمر في كتابات الأفغاني، وعبد الرحمن الكواكبي، وحسين المرصفي، ولطفي

السيد، ومحمد عبده، وسلامة موسى، وشبلي شميل، وفـرج أنطون، والمنصوري، وإسماعيل مظهر، وعلي عبد الرازق، وغيرهم؛ بل أكاد أقول إن هذا الكتاب هو امتـداد متطـور لأرقى ما وصلت إليه عقلانية الفكر العربي الإسلامي عنـد المتكلمين عامة، وعند ابن خلدون بوجه خاص؛ هذا المفكـر العقلاني العظيم الذي يعود إلينا مع عصر النهضـة، ليـدعم بفكره توجهاتها ومناهجها، فنجد الطهطـاوي يقـوم بطبـع مقدمتـه، ونتبـين آثـاره الفكريـة فـي "أقـوم المسـالك" لخير الدين التونسي، وفي كتابات الأفغاني وشـبلي شـميل، ونجد محمد عبده يقوم على تدريسه في مواجهة الفكر السلفي المحافظ السائد، ويكون موضوع رسالة طه حسين للدكتوراة في فرنسا، وما يزال حتى اليوم مصدرًا من مصادر التنوير العقلاني في الفكر العربي الحديث.

والحق إن مشروع النهضة، لم يكن مجرد أثر من آثـار الاحتكاك بالحضارة الأوروبية كما يقال رغم الأهمية الكبرى لهذا الأثر، ولم يكن – كما يقول أحـد المفكـرين العـرب المعاصرين – تعبيرًا أيديولوجيًّا عن بنية اجتماعية غير البنية الاجتماعية العربية؛ هي البنية الغربية؛ بل إن هذا المشروع

النهضوي تتعمق جذوره الموضوعية في واقع مجتمعه المصري العربي نفسه، وتتجلى وتبرز معبرة عنه، بكل ما كان يحتدم فيه من مصالح وتوجهات وصراعات، كما تمتد جذوره الذاتية إلى استلهام نماذج إنسانية وعقلانية رفيعة من تراثنا العربي الإسلامي.

وكان طه حسين هو التعبير الإبداعي عن هذه الملاءمة الخصبة بين الأثر الحضاري الغربي، والضرورات الموضوعية للواقع الوطني والاجتماعي، والاستلهام العميق للتراث.

لقد كان كتاب "مستقبل الثقافة في مصر" هو التعبير الثقافي عن مشروع النهضة، كما كان بنك مصر لطلعت حرب تعبيرًا اقتصاديًّا مبكرًا عن هذا المشروع كذلك.

ولكن ما كان للسلطة السياسية المهيمنة آنذاك أن تتيح لهذين التعبيرين الثقافي والاقتصادي أن يتحققا وأن يزدهرا؛ فلقد كانت هذه السلطة تمثل تحالفًا بين الاحتلال البريطاني والسلطة الملكية، وكبار ملاك الأراضي؛ ولهذا سرعان ما تعثر مشروع بنك مصر، وظل كتاب "مستقبل الثقافة في مصر" (خلاصة مشروع النهضة) مشروعًا معلقًا، وإن

استطاع أن يحقق تنويرًا عقلانيًّا ليبراليًّا عامًا، في مواجهة هذه السلطة.

إلا أن الأربعينات قد شهدت على المستوى الشعبي موجة عارمة من المعارضة والمقاومة السياسية والفكرية والثقافية لهذه السلطة السياسية المهيمنة؛ كانت في الحقيقة ثمرة لهذا التنوير العقلاني، كما كانت الاختمار والتمهيد لما تحقق بعد ذلك من منجزات في ثورة يولية ١٩٥٢.

ونستطيع أن نقول – في غير مغالاة – إن مشروع عصر النهضة بشكل عام، وفي تجليه بشكل خاص في كتاب "مستقبل الثقافة في مصر" لطه حسين؛ قد كاد الجانب الأكبر منه أن يتحقق كسياسة رسمية بفضل هذه الثورة، وخاصة في فترة الستينيات، ولكن جاءت السبعينيات بانتكاس شامل لهذا المشروع؛ بل للمشروع القومي لهذه الثورة عامة في مختلف مجالاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وهكذا نعود من جديد إلى ما يشبه نقطة البداية لمشروعنا النهضوي المجهض، دون أن ننكر ما تركه من آثار تنويرية عامة في الفكر والإبداع عامة.

٢) في نهاية كتاب "مستقبل الثقافة في مصر" يقول طه حسين: "أرسل نفسي على سجيتها في هذا الحلم الرائع الجميل، فأرى مصر وقد بذلت ما دعوتها إلى بذله من جهد في تعهد ثقافتها بالعناية الخاصة والرعاية الصادقة، وأرى مصر قد ظفرت بما وعدتها الظفر به، فانجاب عنها الجهل، وأظلها العلم والمعرفة، وشملت الثقافة أهلها جميعًا"(١).

وأتساءل بعد انقضاء أكثر من خمسين عامًا على هذا الحلم الرائع الجميل: هل ما يزال هذا الحلم هو حلمنا كذلك؟ وهل ما يزال مستقبل الثقافة الذي حلم به طه حسين هو المستقبل الذي لا نزال نحلم به؟

وقد يكون من الواجب أولاً أن نعود إلى هذا الحلم، لنتبين حقيقته؛ حتى نتمكن من الإجابة على هذا السؤال. لن نخوض في التفاصيل التربوية والعلمية لهذا الحلم الثقافي، وإنما سنكتفي بتجديد بعض مفاهيمه وأسسه المعرفية، ومناهجه الأساسية، كما جاءت في كتاب "مستقبل الثقافة في مصر" بوجه خاص.

ونستطيع أن نحدد أبرز هذه المفاهيم والأسس والمناهج فيما يلي:

أولاً- اتخاذ العقلانية منهجًا للتحليل، ورؤية شاملة للعالم، والعقلانية في الجوهر هي الاستناد إلى الترابط السببي في تفسير الظواهر المادية والاجتماعية والنفسية والفكرية والأدبية والفنية جميعًا. ولا تقف العقلانية السببية عند طه حسين عند رؤية أحادية؛ بل تسعى إلى تحديد مختلف العوامل الفاعلة في تحديد الظواهر، فقد يغلب العامل الاقتصادي أو النفسي أو الأخلاقي أو الذوقي أو العرقي، وقد يتراوح تأثير العوامل الذاتية والعوامل الموضوعية، وقد تتداخل وتتشابك جميعًا في تشكيل الظاهرة(٢)، ولكن لا تخلو ظاهرة من أسباب وعلل وعوامل فاعلة متداخلة أو متوازنة؛ مما قد يوقع أحيانًا في توفيقية أو انتقائية أو حتمية آلية. ويرتبط مفهوم العقلانية عند طه حسين ارتباطًا حميمًا بمفهوم القانون العلمي.

ثانيًا- سيادة الرؤية التاريخية للظواهر المختلفة؛ سواء كانت مادية، أو اجتماعية، أو فكرية، أو أدبية، أو فنية؛ فليس ثمة ظواهر مفاجئة، منقطعة منبتة، ساكنة معزولة، شاذة؛

بل هناك نسق تاريخي يوحدها وينتظمها، ويضفي عليها طابع التغير والتطور، أو التدهور والانتكاس، فضلاً عن طابع الاتصال والتفاعل والتداخل، والقيمة النسبية؛ فلكل شيء جذوره وأصوله وانتسابه، وموقعه بالنسبة لكل شيء آخر؛ أي علاقاته المتشابكة المتفاعلة، المتحركة سلبًا أو إيجابًا في الزمان.

إلا أن القول بالتاريخية والتغير والتطور عند طه حسين لا يتعارض مع القول بالأصول الثابتة[٣] والقواعد الراسخة، والروابط المطلقة، وقد يكون في هذا تناقض منطقي شكلي، أو رؤية ثنائية تجاورية، ولكنه في الحقيقة تعبير عن جدل حي عنده بين الثابت والمتغير، فالتغير والتطور قاعدة ثابتة عنده، والثوابت الجوهرية تتغير أعراضها، ويختلف تذوقها وتقييمها والحكم عليها باختلاف المكان والزمان والثقافات؛ فاللغة العربية مثلاً أصل ثابت من أصول ثقافتنا، ولكنها تتغير وتتطور بتغير الحياة وتطورها.

ثالثًا- هناك عقل إنساني واحد، وهناك حضارة إنسانية كلية واحدة، إلا أنه برغم هذه الوحدة العقلية والحضارية؛ فهناك خصوصيات قومية وثقافية.. فالحضارة الواحدة

لا تلغي الخصوصيات المتنوعة، والخصوصيات المتنوعــة لا تلغي الوحدة الحضارية، والنموذج الأكمل لهذه الحضـــارة الواحدة هو النموذج الغربي، الذي تشكل من روافد حضارية مختلفة؛ يونانية، ورومانية، وعربية إسلامية وشـــرقية، وإن تكاملت وانصهرت ونضجت جميعًا في عصرنا الراهن فـــي هذه الحضارة الغربية. ولا سبيل لتقدمنا بغير الأخذ بأســـباب هذه الحضارة، والتفاعل معها على أساس من النديـــة، بمـــا يتلاءم مع احتياجاتنا وظروفنا. ليس في هذا تغريب [٤] لنـــا كما يزعم الزاعمون؛ بل هو تأكيد لخصوصيتنا، وشخصيتنا القومية والثقافية المستقلة المتميزة، وتعميق لمعرفتنا الحميمة بتراثنا العربي الإسلامي نفسه، وتنمية لها. وليس صـــحيحًا الزعم القائل بمادية هذه الحضارة، بما يجعلها نقيضًا لقيمنـــا الروحية؛ بل هي – على حد تعبيره – "نتيجة للعقل، نتيجـــة للخيال، نتيجة الروح، نتيجة الروح الحي الذي يتصل بالعقل فيغذوه وينميه، ويدفعه إلى التفكير، ثم إلى الانتاج، ثم إلـــى استغلال الإنتاج"[٥].

رابعًا– لا تحقيق للاستقلال السياســـي والاقتصـــادي بغيـــر الاستقلال العلمي والأدبي والفني والثقـــافي عامـــة، ولا

سبيل للإبداع الثقافي بغير توفير أكبر قدر من الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية، واحترام إنسانية الإنسان(٦)؛ أي تأكيد البعد الذاتي كشرط حاسم في كل جهد تنموي.

خامسًا- التعليم كالماء والهواء، ينبغي أن يتاح لكل مواطن، ولا بد من توجيهه وتخطيطه؛ ارتفاعًا به إلى احتياجات مجتمعنا وحقائق عصرنا، وتأكيدًا لوحدة شخصيتنا القومية؛ المصرية، والعربية، والإنسانية على السواء.

سادسًا- إن الدين الإسلامي بعد أساسي من أبعاد ثقافتنا القومية، ويجب على رجال الدين العمل على الملاءمة مع التطور لا ممانعته ومعارضته، ويجب ألا يقوم خلاف بين المسلمين والأقباط، فالاختلاف بينهما أشبه بالاختلاف بين النغمات الموسيقية؛ فهو اختلاف "لا يفسد وحدة اللحن، وإنما يقويها وزكيها، ويمنحها بهجة وجمالاً"، "والكنيسة القبطية مجد مصري قديم، ومقوم من مقومات الوطن المصري، فلا بد أن يكون مجدها الحديث ملائمًا لمجدها القديم"(٧)، إلا أن الدين شيء(٨)، والسياسة شيء آخر، ولا ينبغي

للدين أن يتدخل في السياسة؛ "فنظـــام الحكـــم، وتكـــون الدولة؛ إنما يقوم على المنافع العملية".

سابعًا– الفكر هو ثمرة من ثمرات الواقع الموضوعي، وهـــو كذلك فاعل في الواقع، ولا قيمة لفكر لا يفضي إلى فعل، ولا ينتج عملاً، فتغيير الحياة وتجديدها "لايكون بـــالكلام الذي يقال عن إخلاص أو تكلف، وعن تفكير أو اندفاع؛ وإنما يكون بالعمل الذي ينقل الأشياء مـــن طـــور إلـــى طور"(٩). ويكاد العمل المثمر أن يكون ركنًـــا أساســـيًّا للقيمة الثقافية، بل الحياتية عند طه حسين.

هذه هي في تقديري أبرز المفاهيم والأسس التـــي تقـــوم عليها رؤية طه حسين الثقافيـــة والاجتماعيـــة والحضـــارية عامة، وهي – كما سبق أن ذكرنا ــ امتداد متطور لمشروع عصر النهضة، في إطـــار ظـــروف مصـــر فـــي أواخـــر الثلاثينيات، وهي تعبير ناضج عن فلسفة الطبقـــة الوســـطى المصرية الصاعدة، المتطلعة إلى الاستقلال والحرية والتقدم، بعد حصول مصر علـــى الاســـتقلال السياســـي (الشـــكلي) بمعاهدة ١٩٣٦، والمنطلقة للحـــاق السياســـي والاقتصـــادي

والثقافي بالليبرالية الغربية، التي كانت تعدها النموذج الأكمل لحضارة العصر.

ولقد كان مشروع طه حسين الثقافي هذا، نقيضًا للثقافة الرسمية السائدة آنذاك، سواء في مجال التعليم (الذي كان يسير على نهج دانلوب الإنجليزي)، أو في مجال الفكر المحافظ والسلفي؛ ولهذا ووجه هذا المشروع بمعارضة شديدة من جانب أصحاب الفكر المحافظ والسلفي بوجه خاص، وكانت التهمة التقليدية هي الإلحاد والتبعية للغرب، والعداء للقومية العربية.

ونتساءل مرة أخرى؛ ماذا تبقى أو ماذا تحقق من هذا "المشروع الحلم" في واقعنا الثقافي الراهن؟

٣- هناك بعض الدراسات المسحية للوضع الثقافي الراهن، قامت بها بعض المؤسسات العلمية؛ مثل مشروع الخطة الشاملة للثقافة العربية، التي قامت بإعداده المنظمة العربية للتربية والعلوم، وقامت بنشرة عام ١٩٨٦، ومثل المسح الاجتماعي الشامل(١٠) للمجتمع المصري، الذي يتضمن مجلده الرابع عشر مسحًا خاصًا بالآداب والفنون بين عامي ٥٢ و١٩٨٠، والذي صدر عام ١٩٨٥، هذا

إلى جانب العديد من الدراسات الخاصة بالثقافة والتعليم، التي ظهرت طوال الخمسين سنة الماضية؛ أي منذ ظهور كتاب "مستقبل الثقافة في مصر" حتى اليوم. والخلاصة العامة التي تنتهي إليها هذه الدراسات جميعًا – على تنوعها – هي أنه برغم الجهود والمنجزات الكبيرة التي بذلت وتحققت في مجال التعليم والثقافة، وبرغم ما صدر من إبداع في مجال الفكر والأدب والفن، فلا يزال الوضع الثقافي العربي على مستوى البنية الاجتماعية الشاملة بالغ التخلف، فلا تزال الأمية تتراوح بين ٥٠% إلى ٧٠% في العديد من البلاد العربية، ولا يزال مستوى التعليم العام والجامعي متدنيًا بل يزداد تدنيًا عامًا بعد عام، ولا يزال المستوى العام للفكر والإبداع والثقافة هابطًا بشكل عام. وبرغم ما شهدته سنوات الستينيات من محاولات لنهوض تنموي عقلاني قومي شامل في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية؛ فقد عدنا هذه الأيام مع استشراء سياسة الانفتاح الاقتصادي؛ نعاني من سيادة القيم الاستهلاكية والفردية، وروح التسطح والابتذال، والمتاجرة حتى بالعلم داخل الجامعات نفسها،

فضلاً عن انتعاش الاتجاهات اللاعقلانية والسلفية المتعصبة، التي أخذت ترفع من جديد ذات الاتهامات القديمة بالكفر أو التغريب أو العداء للعروبة؛ لكل دعوة للتجديد والتحديث، باسم الخصوصية القومية تارة، أو الخصوصية الدينية تارة أخرى.

وقد لا يتسع المجال هنا لعرض شامل تفصيلي لواقعنا الثقافي الراهن، لنتبين معالمه الأساسية. وحسبنا أن نقف وقفة سريعة عند الوضع الراهن في مجال ثقافي واحد؛ هو مجال الكتاب.

أذكر أنه في عام ٦٦ – ١٩٦٧ وجدت نفسي مسئولاً عن دار نشر رسمية هي دار الكاتب العربي، فقلت لنفسي: فلنبدأ إذن بوضع خطة استراتيجية شاملة للنشر، نغطي بها ما في المكتبة العربية من ثغرات ونواقص. ورحت أتخيل المكتبة العربية كمكتبة خاصة بي، وأخذت أصنفها لأتبين ما فيها من ثغرات ونواقص لنملأها.

والحق إنني بعد دراسة متأنية، تبينت أن المكتبة العربية ليست مكتبة تعاني من بعض ثغرات ونواقص في هذا الموضوع أو ذاك؛ بل وجدتها مكتبة فارغة أساسًا من أمهات

الكتب الأساسية في مختلف مجالات الثقافة العربية الإنسانية عامة، وإن امتلأت في بعض أركانها بكتب شــتى متنوعــة متفرعة؛ أي إن المكتبة العربية لا تعاني مــن ثغــرات فــي بنيتها الشاملة، بل تعاني هذه البنية من فراغ أساسي.! ولست أنكر ما في هذه المكتبة من آلاف الكتب المؤلفة والمترجمــة والمحققة القيمة منذ القرن التاسع عشر حتـــى اليــوم، إلا أن الآلاف من كتب تراثنا القديم، ما تزال مخطوطـــة، وأغلــب الأمهات من التراث الإنساني فـــي الأدب والفلســفة والعلــم بمختلف فروعه لا أثر لها حتى اليوم في مكتبتنـــا العربيـــة؛ سواء كانت تأليفًا أو ترجمة.

إن المكتبة العربية حتى اليوم هـــي اجتهـــادات متنــاثرة مشتتة، لا تضمنها وحدة متكاملة، تعبر تعبيرًا حقيقيًّــا عــن المسيرة الشاملة للثقافة الإنسانية.

وبتواضع كبير جلسنا في هذه السنوات البعيــدة لــنخطط لمشروع كبير يجمع بين التأليف والترجمة والتحقيق، لبنـــاء مكتبة حضارية عربية يمكن بها أن نحقــق عصـــر تـــدوين جديد. ولكن جاءت محنة يونية ١٩٦٧ وتوقف كل شيء.

وفي العام الماضي، أتيح لي أن أشارك في ندوة حول السياسات المختلفة في مصر، ومن بينها سياسة النشر؛ ولهذا وجدت من الضروري أن أحدد مستوى ما بلغه النشر المصري"، على الأقل" تعبيرًا عن الهوية الثقافية المصرية العربية من ناحية، والمعرفة الإنسانية الشاملة من ناحية أخرى، ولم يكن أمامي من سبيل لتحديد ذلك إلا قوائم النشر. واكتفيت بقائمتين؛ القائمة الأولى تعبر عن مجمل حركة النشر عامة خلال السنوات العشر الأخيرة، تمثلت فيما عرضته ٥٩ دار نشر مصرية في معرض الكويت عام ١٩٨٧.

والقائمة الثانية قائمة صدرت عام ١٩٨٨، ترصد ما أصدرته الهيئة المصرية للكتاب خلال السنوات الأخيرة.

أما القائمة الأولى، فتضم ٧١٠٩ كتب، قمت بتحليلها لأنتهي إلى النتيجة التالية:

٦٠% من هذه الكتب تتعلق بكتابات مختلفة في الشئون الاجتماعية والإنسانية؛ من سياسة، واجتماع، واقتصاد، وقانون، وتاريخ، وفن، وأدب. ٣٦% من هذه الكتب كتب دينية، و٤% كتب في العلوم البحتة والتطبيقية.

وبدراسة كتب المجموعة الأولى تبينت أنها كتب متناثرة، لا تشكل وحدة متسقة، ولا تضم أي كتاب من أمهات الكتب المؤلفة أو المترجمة أو المحققة في هذه المجالات. وكذلك الأمر في المجموعة الثانية، التي يغلب عليها طابع التبسيط والتسطح، وكذلك المجموعة الثالثة التي يغلب عليها الجانب التكنولوجي المبسط على الجانب العلمي النظري.

وقد يقال إن هذ قائمة تضم قوائم ٥٩ دار نشر أغلبيتها دور نشر خاصة، تتطلع إلى الربح السريع، ومن التعسف أن نجد بين قوائمها ما يشكل تخطيطاً أو حتى سياسة نشرية عامة.

ولهذا ننتقل إلى القائمة الثانية؛ وهي قائمة كتب الهيئة المصرية للكتاب، وهي هيئة رسمية تدعمها الدولة، تحتوي هذه القائمة على ٢١٨١ كتابًا موزعة على النحو التالي:

الفرع	عدد الكتب	النسبة المئوية
المعارف العامة	٤٠	١,٨%
الفلسفة	٥٩	٢,٧%
الديانات	٩٢	٤,٣% (وإن وجدنا كتبًا أخرى في فروع الفلسفة والتاريخ والحضارة)

الفرع	عدد الكتب	النسبة المئوية
العلوم الاجتماعية	٣١٣	١٤,٣%
اللغات	٣٢	١,٤%
العلوم البحتة	٥١	٢,٣%
العلوم التطبيقية	٥٢	٢,٤%
الفنون	١٠٩	٥ %
الأدب	٩٩٣	٤٥,٥%
التاريخ والحضارة	٣٣٧	١٥,٥%
كتب الأطفال	١٠٦	٤,٨%

ونكتفي بإيراد بعض الملاحظات على بعض عناصر القائمة؛ ففي مجال الفلسفة مثلاً لا نجد كتابًا من كتب الأصول إلا أربعة كتب مترجمة، من بينها اثنان سبق ترجمتها منذ سنوات بعيدة؛ هي: مقال في المنهج لديكارت، والتطور الخلاق لبرجسون، ولا نعثر من كتب التراث الفلسفي إلا على كتاب واحد؛ هو الشفاء لابن سينا، وبعض رسائل في المنطق والتصوف والفلسفة الإسلامية، وقد احتلا مكانًا كبيرًا في النشر الفلسفي، يكاد يبلغ ٥٢,٣% من جملة

الكتب الفلسفية، ولكن دون أن يشكل رؤيـــة شـــاملة متســـقة للفلسفة العربية الإسلامية، ولا نجد غير كتاب واحد في فلسفة العلوم، وغير كتاب واحد في الفلسفة السياسية، ولا نجد كتابًا واحدًا في الفكر العلمي العربي القديم.

وفي مجال العلوم البحتة نجد أن جميع الكتب التي عالجت موضوع الرياضيات لم تتعرض من قريب أو بعيد للرياضة الحديثة. أما في مجال الفيزياء، فيغلب على الكتــب الطـــابع التبسيطي.

أما في مجال اللغات، فلا نجد كتابًـــا واحـــدًا مترجمًـــا، أو كتابًا يتعرض للدراسات اللغوية الحديثـــة علـــى أهميتهـــا الشديدة في عصرنا. وفي مجال الأديان نجد أن ٩٧,٨% من موضوعات الدراسة، تقتصر على الدين الإسلامي، وما أندر أن نجد بينها كتابًا عميقًا، ولا نجد غير كتابين فقط عن الدين المسيحي؛ أحدهما يتحدث عن مواقف الكنيسة من الصهيونية والسلام. أما في مجال العلوم الاجتماعية، فـــلا نجـــد كتابًـــا واحدًا من الأمهات في هذه العلوم.

والخلاصة من قراءتنا لهذه القائمة نجملها فيما يلي:

١- إنه لا توجد في بلادنا حتى اليوم خطة موضوعة للنشر على المستوى الرسمي، وليس المقصود بالخطة هنا القوائم التي تعدها المؤسسة؛ وإنما المقصود هو الرؤية الشاملة المتسقة للثقافة والفكر والعلم والأدب والفن بشكل عام؛ استهدافًا للتنمية الثقافية والاجتماعية الشاملة.

٢- ارتفاع نسبة النشر الأدبي على بقية فروع المعرفة؛ إذ تصل إلى ٤٥,٥% من المنشور، بل تصل في الحقيقة إلى ٥٠,٥%؛ مما يؤكد اختلالاً في السياسة النشرية إن وجدت.

٣- هناك اختفاء كامل لمؤلفات تتعلق بموضوعات وقضايا حارقة في عصرنا؛ مثل قضايا البيئة، والتلوث، والتنمية، والقضايا السياسية الكبرى؛ كقضية فلسطين، والصراع العربي الإسرائيلي، والوحدات الإقليمية، والوحدة القومية، والأخطار النووية، والسلام العالمي، والثورة العلمية والتكنولوجيا، فضلاً عن التيارات الجديدة في

مجال الفلسفة واللغويات والعلوم الاجتماعية، هذا إلى جانب ضآلة الكتب الأمهات في مختلف فروع الثقافة.

وأستطيع أن أقول بأن هذه الملاحظات تكاد تنطبق على مختلف قوائم دور النشر المصرية، وأكاد أقول والعربية كذلك.

إن المكتبة العربية ليس لديها حتى اليوم القاعدة التي تشكل رؤية شاملة لمسيرة الثقافة العربية والإنسانية. إنها ما تزال تقف عند حدود معرفية هامشية، وهي أقرب إلى القشور النظرية والتطبيقية، التي لا تصلح دعمًا حقيقيًّا لتنمية اجتماعية وثقافية شاملة.

وأضيف إلى هذه الملاحظات المستمدة من قوائم النشر ملاحظة أخرى، تستند إلى مقياس منظمة اليونسكو لتقييم الإنتاج النشري عامة، يذهب هذا القياس إلى أنه في البلاد المتقدمة فإن ٢٥% تكون للكتب المدرسية، و٧٥% للكتب غير المدرسية، أما في البلاد النامية؛ فإن ٧٥% تكون للكتب المدرسية، و٢٥% للكتب غير المدرسة. أما في مصر؛ فإن ٨٥% للكتب المدرسية، و١٥% للكتب غير المدرسية!

هذا هو الوضع النشري في مصر، الذي لا يكاد يضعنا على عتبة الأصالة بالمعنى التراثي كما يقال، ولا على عتبة المعاصرة بالمعنى التحديثي كما يقال أيضًا؛ إنما نحن على هامش الثقافة التراثية والقومية والإنسانية على السواء.

إلا أن الأمر لا يقتصر على هذا القصور الكمي أو الكيفي في مجال النشر؛ وإنما يمتد أيضًا إلى ما يواجهه النشر من عقبات ذات طابع إداري وتنظيمي.

ففي الستينيات التزمت الدولة بتشجيع الكتاب؛ وذلك بتوفير مستلزمات الطباعة، وتيسير التصدير والاستيراد. وابتداء من السبعينيات اختلف الوضع، وتقلص دور الدولة في دعم الكتاب، وتوفير مستلزمات إنتاجه؛ بل عومل الكتاب باعتباره سلعة تخضع لقانون العرض والطلب؛ مما دفع إلى انتشار ورواج كتب الاستهلاك الرخيص والفكر المتدني، كما دفع إلى ارتفاع التكلفة الطباعية للكتاب ارتفاعًا شديدًا، وخاصة بالنسبة للورق والخامات الطباعية المختلفة، فضلاً عن زيادة الأعباء المالية على التصدير والاستيراد، وزيادة الإجراءات الرقابية على تصدير الكتاب؛ فهناك الرقابة العامة على الكتب المصدرة، وهناك إلى جانبها رقابة خاصة

للأزهر على الكتب الإسلامية، فضلاً عن العقبات الإدارية والمالية التي تواجه إصدار المجلات الأدبية والفكرية والثقافية عامة.

هذا نموذج واحد لما تعانيه السياسة الثقافية في مصر. أما النماذج الأخرى في مجال التعليم العام والجامعي والمسرح والسينما والفيديو ووسائل الإعلام الجماهيرية من إذاعة وتليفزيون وصحافة؛ فتحتاج إلى دراسة لا تحتملها هذه العجالة.

والخلاصة أنه لا توجد في مصر خطة للنشر، أو حتى مجرد سياسة موقوتة للنشر، مرتبطة بمشروع ثقافة عامة؛ لأنه لا توجد في تقديري خطة ثقافية عامة أو سياسة ثقافية عامة، مرتبطة بخطة تنموية عامة، وهل يمكن في ظل سياسة الانفتاح الاقتصادي، والتبعية للتقسيم الرأسمالي الدولي للعمل، والخضوع لقرارات صندوق البنك الدولي أن تكون لنا خطة تنموية عامة، وبالتالي خطة أو حتى سياسة ثقافية؟!

وهكذا فإن مشروع طه حسين الثقافي، الذي صدر منذ خمسين عامًا، لا يزال يتطلع إلى مستقبله المصري والعربي الذي لم يجئ بعد.

وأزعم أن هذا المشروع الثقافي في كثير من مفاهيمه وأسسه – على الأقل – لا يزال دعوة صالحة معبرة عن احتياجاتنا الثقافية، رغم تغير الظروف واختلاف الأوضاع الوطنية والقومية والعالمية..

٤- إذا كان المستقبل يكمن ويتخلق في الحاضر، من أجل تخطيه وتجاوزه؛ فإنه لا مستقبل للثقافة بغير ثقافة مستقبلية مغايرة للثقافة السائدة.

- إن مستقبل الثقافة ليس أفقًا زمنيًّا أستشرفه من بعيد؛ بل هو إعمال ثقافي راهن، نقوم به لتغيير الحاضر وتثويره، وتشييد ثقافة المستقبل في الحاضر الراهن نفسه.

- إن ثقافتنا السائدة هي ثقافة اللا ثقافة، هي ثقافة اغتراب الإنسان عن ذاته، عن قضايا وطنه، ومجتمعه وعصره وإنسانيته؛ إنها ثقافة الانفتاح على أسواق المتاجرة والمضاربة، والربح السريع، والمتع الرخيصة، وتكديس الدولارات النفطية. إنها ثقافة التلقي والتقليد البليد، ثقافة التسطح والتشتت، والتمزق النفسي والاجتماعي والقومي والإنساني، إنها ثقافة التسلية الفجة، والاستمتاع المبتذل،

إنها ثقافة الغيبة في مطلقات الماضي ومسلماته، أو الضياع في شطحات مستقبل هو ماضٍ معكوس.

وهي ثقافة السلطة، التي تسعى بها إلى طمس سلطة الثقافة.

وهي ثقافة الطبقات الحاكمة السائدة التي تسعى بثقافتها إلى تكريس سلطتها، وإعادة إنتاج مصالحها المتعارضة مع مصالح الأغلبية الساحقة المسحوقة من الجماهير المنتجة.

- إن بعض ثقافتنا في أفضل تجلياتها؛ هي ثقافة نخبة متعالية في محيط من الأميين المثقفين سلطويًّا، وهي عند بعض ممثليها جسر للسلطة، أو وعظ سلطاني ركيك، ومشاركة في التغييب والتغريب، وتكريس للأمر الواقع المتدني، بتبريره وتلوينه وتزيينه.
- والثقافة التي ننشدها ليست ثقافة السلطة، ولا الثقافة المقصورة على النخبة؛ بل هي الوعي العقلاني التاريخي النقدي الشامل للقوى الحية الفاعلة المنتجة في المجتمع كله، بحقائق واقعها وعصرها. هي الثقافة الشعبية والثقافة العالمة معًا في تنمية متبادلة متفاعلة، لتشكيل ضمير اجتماعي إنساني ثقافي واحد، متنوع متطور.

إن الثقافة التي ننشدها ليست مجرد معرفة يلهمها كتاب أو فيلم أو مسرحية أو قانون علمي؛ بل هي اللقاء الحميم بين الفكر والواقع، من أجل تعمير الحياة وتغييرها وتجديدها. إن مشروعًا كالسد العالي هو مشروع ثقافي بامتياز، بما حققه وعي العاملين فيه وإرادتهم من مصالح مجتمعية، وخبرات إنسانية، وتغيير لمجرد الحياة نحو مستقبل أفضل.

كل مشروع إنتاجي كبير هو مشروع ثقافي كبير أيضًا، إذا تحقق بالعلم والديمقراطية، وإرادة منتجيه، وتعبيرًا عن مصالحهم.

- لا مستقبل للثقافة، ولا ثقافة للمستقبل بغير تخطيط ثقافي علمي مدروس؛ هو جزء من خطة تنمية اقتصادية اجتماعية قومية شاملة. وكل تنمية مشروطة بعمق ثقافي معين، وكل ثقافة هي بعد من أبعاد تنمية معينة.

ولهذا نسأل: أي تنمية وأي ثقافة؟ والثقافة التي نتطلع إليها غير مفصولة عما نتطلع إليه من تنمية شاملة تحقق لمجتمعاتنا الاستقلال والتقدم الاجتماعي والديمقراطية، والتفتح الإنساني.

- إن التخطيط الثقافي المرتبط بالتنمية لا يعني أن تخضع الثقافة للمقتضيات الآنية المباشرة أو المتدرجة للتنمية؛ بل لا بد من الجمع بين هذه المقتضيات، واستشراف آفاق التفتح والإبداع الثقافي التي لا حد لها..

إلا أن جرح الأمية ما يزال هو نقطة البداية الواجبة في كل تخطيط آني أو مطلق، لا نقطة البداية الزمنية؛ بل نقطة البداية المتزامنة مع مختلف خطوات التخطيط الثقافي الشامل.

- لا تنمية ثقافية في ظل قمع أو قهر سياسي أو فكري، أو أدبي، أو طبقي، أو قومي. وإذا تحقق إبداع في ظلهما وبرغمهما؛ فإنما هو إبداع أفراد أو إبداع نخبة. ما ننشده ليس هو الإبداع المتفرد المتميز النخبوي وحده على أهميته وقيمته، ما ننشده كذلك وأساسًا هو الإبداع الاجتماعي الشامل، الذي يتيح لكل فرد ولكل مجموعة اجتماعية أن تسهم فيه، والذي سيفجر طاقات إبداعية أعمق وأرفع.

ليس ثمة إمكانية لإبداع ثقافي اجتماعي بغير توفير الحقوق الأساسية للإنسان في حرية التعبير والنقد، والاجتهاد

والاختلاف، والمشاركة الفردية والجماعية في صياغة الأهداف المصيرية لمجتمعه.

- إن ثقافتنا لها شخصيتها المصيرية المتميزة، ولها طابعها الإنساني كذلك كما يقول عميدنا طه حسين. ولكنها قبل ذلك وبعد ذلك هي جزء من ثقافة عربية إسلامية شاملة لها جذورها وأصولها الممتدة في الماضي التراثي والحاضر العربي الراهن. على أن تراثنا الثقافي ليس كعبة للتكريس والتقديس أو التوجه بحثا عن هوية أو محور إشارة مطلقة لتحديد سلم القيم، بل هو خبرة تاريخية عزيزة باقية، نتدارسها بكل ما اكتسبناه من خبرات ومناهج علمية مستحدثة، لنعرف أنحاءها المختلفة. فليس هناك وجه واحد لتراثنا القديم، بل هناك أكثر من وجه، وأكثر من اجتهاد وأكثر من خبرة، نتدارسها ونتعرف عليها بروح العقلانية والنقد، ونستلهمها في مواصلة أفضل وسائل التنمية المتجددة والمبدعة لشخصيتنا الثقافية القومية الخاصة.

إلا أن القول بالخصوصية الثقافية القومية، وبالوحدة الثقافية العربية الشاملة لا ينفي القول بالخصوصيات الثقافية

العربية المتنوعة النابعة من الملابسات والخبرات الخاصة لكل بلد عربي. إن التنوع لا ينفي الوحدة، والوحدة لا تلغي التنوع، واللغة العربية هي ملاط الوحدة الثقافية العربية، ومصدر خصب من مصادر إبداعها المشترك، إلى جانب وحدة الأهداف والهموم الاجتماعية والقومية المشتركة، ولا ينبغي أن يضعف من شأنها ومن فاعليتها التوحيدية والمعرفية؛ الاحترام الواجب، والرعاية الواجبة، والدرس والتطوير الواجبين للهجات والثقافات الشعبية المختلفة.

- إن خصوصيتنا الثقافية القومية ليست ملامح نهائية قاطعة ثابتة، وليست أقنومًا معلقًا جامدًا، وليست حقيقة جوهرية مطلقة؛ بل هي مشروع مفتوح دائمًا على المستقبل، متغير متجدد بمقدار ما نضيف إليه من أعمال وقيم وخبرات ومنجزات وإبداع. ليس هذا إلغاء للثوابت في خبراتنا التاريخية الاجتماعية والثقافية، أو طمسًا لملامحنا الذاتية؛ ولكنها دعوة لتحريك ثوابتنا، ووضع مسلماتنا ومطلقاتنا موضع التساؤل، وإغناء ذواتنا بالتأمل العقلي والنقدي، فالانعكاف على الذات هو قتل للذات نفسها، ولا تحقيق للذات بغير التنمية والتطوير، والتفتح والاغتناء

بالخبرات الحية المختلفة، واستشراف الجديد دائمًا؛ تأملاً وفعلاً وإبداعًا،لا على المستوى الفردي فحسب؛ بل على المستوى الاجتماعي والمستوى القومي أساسًا. إن خصوصيتنا باختصار تتحدد بمدى ما نحققه من إضافة متميزة مبدعة إلى ذواتنا وعصرنا.

- نحن نعيش حضارة واحدة – كما يقول المعلم طه حسين – ولا سبيل إلى العزلة عنها، أو التعالي عليها باسم الخصوصية القومية أو الدينية. إن سبيلنا للتنمية المتحضرة هو أن نكون قوة عارفة واعية بها، ممتلكة لأسرارها، فاعلة مبدعة فيها.

إن الحضارة الراهنة ليست هي "الآخر" من حيث إنها حضارة، إن "الآخر" فيها بالنسبة إلينا هو الاستعمار والإمبريالية والصهيونية والرأسمالية الاحتكارية،والعنصرية، والفاشية، والنازية، والاستغلال والعدوان، ومحاولات الاحتواء والسيطرة. أما من حيث هي حضارة (أي علم وعقلانية، وإبداع تكنولوجي، ومناهج بحث وفلسفة، وأدب وفن وثقافة، وهموم مشتركة، وتطلع إلى الأمن والعدل والتقدم والسلام) فليست هي "الآخر"؛ بل هي بعد من أبعاد

"الأنا"، بل هي "الأنا" الواقع، و"الأنا" الممكن، بل "الأنا" الضروري.

إن "الأنا" موجود في هذا "الآخر" الحضاري واقعًا تاريخيًّا، وإمكانًا وضرورة مستقبلية، والآخر موجود في الأنا بما يضيفه إلى عصرنا من علم وفكر وفلسفة وتكنولوجيا وثقافة بشكل عام؛ ولهذا فلا تعارض بين الأنا والآخر من حيث جوهر الحضارة المعاصرة، وإن يكن هناك اختلاف وتنوع من حيث الطابع القومي الخاص داخل هذه الحضارة، ومن حيث حدود المشاركة فيها، ولكن هناك هذا التعارض بل الرفض والصراع مع "الآخر"، الذي يستغل الحضارة للربح والاستغلال والعدوان والتسلط؛ وهو استغلال معادٍ ومدمر للحضارة نفسها.

لقد وقفت رؤية شيخنا طه حسين هذه الرؤية الليبرالية عند الجانب العقلاني الإنتاجي الإبداعي للحضارة الراهنة، ولم يعرض – بما يكفي وما ينبغي – لجانبها الاستغلالي العدواني الاستعماري، ووحد الغرب كله في مقولة واحدة؛ هي مقولة الحضارة، رغم ما في الغرب من اختلاف وتعارض وتناقض، وصراع بين قوى فكرية واجتماعية واقتصادية

مختلفة، بين نظم رأسمالية وأخرى اشتراكية. إلا أن دعوة طه حسين لم تكن دعوة إلى تبعية؛ بل كانت في جوهرها دعوة إلى نهضة وتفتح وتقدم، فيما اعتبره بشكل عام النموذج الحضاري الأمثل واقعيًّا.

وإذا كان طه حسين قد طمس الفروق والاختلافات في الخبرة الحضارية الراهنة، مبرزًا ومشددًا على الجانب العقلاني العلمي المتقدم؛ فما أكثر كتابنا ومفكرينا الذين يطمسون هذه الظروف والاختلافات، مبرزين الجانب الاستغلالي العدواني الاستعماري وحده، طامسين ما فيها من جوانب عقلية وتقدمية، وما يحتدم داخلها من صراعات واختلافات، هي كذلك جزء من صراعاتنا واختلافاتنا، ومعنى من معاني جهودنا ونضالاتنا من أجل ثقافات قومية متفتحة متقدمة، وحضارة إنسانية أكثر أمنًا وعدلاً وسلامًا.

هناك حضارة واحدة هي حضارتنا جميعًا، تتفاعل في داخلها أنوات قومية متعددة متنوعة متميزة، تغني بتفاعلها وتعاونها بل وبصراعاتها هذه الحضارة نفسها.

وإذا كان هناك "آخر"، فهو "الآخر" بالنسبة لهذه الحضارة نفسها، وهو "آخر" معادٍ لهذه الحضارة كما هو معادٍ لنا بوجه

خاص، بما يعرض له هذه الحضارة نفسها من تراجعات وانتكاسات وأخطار.

– إن الدعوة إلى العقلانية والعلم قاعدة أساسية لحضارتنا المشتركة، لا تعني ما توحيه أحيانًا كلمة العقلانية والعلم من تخطيط آلي مصمت، خالٍ من إنسانية الإنسان؛ ولهذا فهي لا تبرر بعض الاتجاهات الفكرية المعاصرة، التي تسعى للخروج على العقلانية، ومناقضة موضوعية العلم باسم إنسانية الإنسان، ودفاعًا عنها. إن العقلانية والعلم لا ينفيان الطاقات الإنسانية الأخرى؛ من تلقائية، وعواطف، ومشاعر، وخيال وإبداع أدبي وفني وفكري عامة. وليس أدل على ذلك من قولنا بأن الثقافة هي بعد أساسي من أبعاد كل تنمية اقتصادية واجتماعية. إن العقلانية والعلم منهجان موضوعيان كاشفان، ومنظمان للخبرات والعلاقات الإنسانية؛ تعميقًا للمعرفة، وتحقيقًا للعدل، وضمانًا للتنمية والتقدم، وجهدنا الإنساني كله هو أن يكون ملكًا مشاعًا للناس جميعًا، لا لفئة أو طبقة محدودة من الناس، يوظفونها لخدمة مصالحهم الأنانية الاستغلالية الضيقة. هذا هو الضمان الأكبر لأنسنة العقلانية وأنسنة العلم. وهكذا كما أن الإنسان يحتاج للعقلانية

والعلم لتنظيم حياته وتطويرها؛ فإن العقلانية والعلم تحتاج للإنسان لحسن توظيفه وتوجيهه.

- لم تبق لي إلا كلمة أخيرة أخشى أن تكون تكرارًا لما سبق قوله..

إن تخلفنا الثقافي هو جزء من تخلفنا السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وإن أزمتنا الثقافية هي تعبير عن أزمتنا الهيكلية الشاملة.

ولهذا فلا مستقبل لثقافتنا العربية ولا ثقافة لمستقبلنا العربي، بغير تغيير وتجديد حاسم جذري للهياكل الأساسية لحياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولا سبيل لمثل هذا التغيير الجذري الحاسم بغير المشاركة الديمقراطية الواعية الفاعلة المنظمة للقوى الحية والمنتجة والمبدعة في مجتمعنا المصري ومجتمعاتنا العربية عامة.

وليس هناك بين هذين الأمرين أسبقية لأحدهما على الآخر؛ إنما يتحقق المستقبل في الحاضر منذ اللحظة التي تبدأ فيها فعل التغيير.

هذا هو درس التاريخ البعيد والقريب؛ بل هو الدرس الذي تقدمه لنا اليوم الانتفاضة الفلسطينية المجيدة، التي لا تناضل

فحسب من أجل إزاحة استعمار استيطاني بغيض عن أرضها، وإنما بنضالها هذا نفسه تجدد حياتها، وتجدد ثقافتها، وتصنع في حاضرها ثقافة المستقبل. تحية لهذا الدرس الذي تقدمه لنا الانتفاضة الفلسطينية، وتحية للمعلم العميد طه حسين الذي كان ولا يزال انتفاضة مبدعة ملهمة حية في حياتنا الثقافية.

***

الهوامش:

١- طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، ص ٣٩٦، مطبعة المعارف، ١٩٣٨.

٢- راجع في ذلك دراسته للفتنة الكبرى، وخاصة الجزء الأول الخاص بعثمان، وكذلك دراسته للمتنبي.

٣- طه حسين: "ألوان"، دار المعارف، ١٩٥٢، ص ١٣.

٤- مستقبل الثقافة: المرجع السابق، ص ٥٦، وص ٣٩٢.

٥- مستقبل الثقافة، ص ٥٦ – ٥٧.

٦- طه حسين: مرآة الضمير الحديث، طبعة أولى، ١٩٤٩، بيروت؛ مستقبل الثقافة، (المرجع السابق)، ص ٤٣.

٧- مستقبل الثقافة، ص ٣٥٢، ٣٥٨، ٣٥٩.

٨- المرجع السابق، ص ٢١.

٩- "طه حسين: مرآة الضمير الحديث"، مرجع سابق (في: محمود أمين العالم: "الإنسان موقف"، ص ٩١).

١٠- قام بهذا المسح المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية.

نقد الجابري للعقل العربي(*)

١- مدخل :

لست أغالي إن قلت إن كتاب الدكتور محمد عابد الجابري "نقد العقل العربي" بجزئيه؛ هو أهم وألمع ما صدر من دراسات حول نقد العقل العربي، سواء من حيث الإحاطة والشمول والعمق، والغوص في مختلف الجوانب اللغوية والفقهية والكلامية والفلسفية في تراثنا العربي القديم، أو من حيث ما وصل إليه من نتائج جديدة باهرة حول وقائع هذا التراث العربي القديم، مهما اختلفنا أو اتفقنا حولها، أو من حيث ارتباط هذا العمل بمشروع ثقافي شامل يتطلع به الجابري إلى الإسهام في تجديد الفكر والواقع القريبين تجديدًا عقلانيًّا نقديًا.

إلا أن الإشكالية الأساسية التي يثيرها هذا الكتاب القيم، بل المشروع الجليل الذي يقدمه الجابري؛ هو منهجه نفسه، الذي

(*) بحث قدم في ندوة العقل العربي، التي انعقدت في تونس في إطار المجلس القومي للثقافة.

يتمثل في الإقتصار على التحليل المعرفي "الأبستمولوجي" في نقده للعقل العربي، بل وفي الدعوة إلى تجديده كذلك.

والحقيقة إن التحليل الأبستمولوجي الذي يتسلح به الجابري في نقده للعقل العربي هو فضيلته الكبرى، فالتحليل الأبستمولوجي هو بغير شك إضافة غنية إلى مناهج البحث في الفكر العربي المعاصر، وهو في استخدام الجابري له محاولة غير مسبوقة بهذا المستوى الرفيع من الإحاطة والعمق واللمعان. إلا أن هذه الفضيلة نفسها هي في تقديري نقطة القصور في هذا العمل النقدي الكبير؛ فهذا التحليل الأبستمولوجي للفكر العربي لا يقوم فحسب مفصولاً ومنبتًا عن الجذور والأسس الاجتماعية والتاريخية لهذا الفكر؛ وإنما يمتد هذا التحليل ليصبح سندًا ومرتكزًا لإصدار حكم عام قاطع على العقل العربي كله. إن التحليل الأبستمولوجي لوقائع الفكر عملية بالغة الأهمية بغير شك، ولكن الاقتصار عليها ثم إصدار حكم شامل تأسيسًا عليها وحدها؛ يسقط هذا الحكم فيما يمكن أن نسميه بالنزعة الأبستمولوجية، التي لا تفضي إلى قصور هذا الحكم عن الإحاطة بحقائق الواقع الثقافي والحياتي فحسب، بل إلى قصور كذلك في منهج

تغيير هذا الواقع وتجديده، بل إلى قصور في الرؤية العقلانية النقدية عامة.

ولست أشك لحظة في إدراك الجابري للعلاقة الحميمة والضرورية بين الأبنية الأبستمولوجية وركائزها الأيديولوجية والاجتماعية والتاريخية عامة؛ بل هو يؤكد هذا بإشارات سريعة وعامة في أكثر من موضع في كتابه، ولكنه في نقده للعقل العربي في هذا الكتاب يحرص على الفصل المنهجي بينهما، والاقتصار على البعد الأبستمولوجي للعقل العربي؛ مما يفضي إلى هذه النزعة الإبستمولوجية. وأكاد أرى هذه النزعة تبرز كتيار مستحدث في فكرنا العربي المعاصر، أقول النزعة ولا أقول التحليل؛ ولهذا فلعل مناقشة هذه النزعة عند الجابري أن تكون في الوقت نفسه مناقشة لهذه النزعة في الفكر العربي المعاصر بشكل عام.

وإذا كنا نتعرض في هذه الدراسة بالنقد لنقد الجابري للعقل العربي، فنحن في الحقيقة ننطلق في إطار دعوته نفسها إلى العقلانية النقدية؛ ولهذا فلن يكون نقدنا غير تهميش متواضع على متنه العظيم، مهما كانت مساحة الاختلاف المنهجي بين المتن والهامش.

ولهذا يكون من الأوفق لهامشنا أن يواكب المتن في بنيته؛ أي يتحرك من الجزء الأول الخاص بتكـوين بنيـة العقـل العربي إلى الجزء الثاني الخاص ببنية هذا التكـوين. ولـن يكون – للأسف – تهميشاً تفصيلياً لمختلف ما قدمه الجابري من تحليل وتفسير لنصوص العقل العربي التي قام بنقدها، بل سيقتصر على بعض ملاحظات منهجية عامة على المحـاور الأساسية في نقد الجابري، أرجو أن تكون تمهيـدًا لدراسـة تفصيلية تحليلية للمتن نفسه.

ولهذا فمن الضروري أن نبدأ في تقديم خلاصة عامة لنقد الجابري للعقل العربي في تكونه وفي بنيته.

٢- تكوين البنية:

يسأل الجابري: كيف تكّون العقل العربي؟ ويجيب علـى سؤاله هذا بالجزء الأول من كتابه. وأسأل السؤال نفسه على نحو مختلف: "كيف كون الجابري ملامح العقـل العربـي؟ فالصورة التي يقدمها الجابري لتكوّن العقل العربي هي فـي الحقيقة ثمرة تعريفات وتحديدات ومقـدمات واستخلاصـات وتعميمات معينة.

وهذا أمر طبيعي بالنسبة لكل مبحث ولكل باحث، ولكن يبقى السؤال عن مدى موضوعية هذه الثمرة الأخيرة لكل هذه العمليات الذهنية، كما يبقى كذلك السؤال حول حدود وطبيعة هذه العمليات الذهنية نفسها، أو بتعبير آخر إننا ننتقل من نقد العقل المنقود إلى نقل العقل الناقد.

كيف عرف الجابري العقل العربي عامة؟ وكيف حدد معالم العقل العربي بوجه خاص؟ إن مفهوم العقل الذي يدرسه ويحلله الجابري بعيد كل البعد عن مفهوم "العقلية" التي تعني حالة ذهنية فطرية وطبيعية وقارة تحكم نظرة الفرد والجماعة، كما تحكم العوامل البيولوجية الموروثة سلوكها وتصرفاتها[١]. ومفهوم العقل عند الجابري بعيد كل البعد كذلك عن المفهوم العرفي الضيق؛ فالعقل عنده هو جملة القواعد المستخلصة من موضوع ما؛ أي الموضوع الذي يتعامل معه الإنسان[٢]. ولهذا تتعدد العقول بتعدد الموضوعات الخاصة، وتأسيسًا على هذا فإن الموضوع الذي تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكري الإسلام كما يقول الجابري؛ موضوع ذو خصائص مميزة، تختلف عن خصائص الموضوع الذي تعاملت معه الفعالية الذهنية

لمفكري اليونان أو فلاسفة أوروبا، وبالتالي فإن القواعد التي استخلصتها الفعالية الفكرية العاملة داخل الثقافة العربية الإسلامية ستكون مختلفة عن القواعد التي شكلت جوهر العقل اليوناني أو العقل الأوروبي(٣). العقل إذن عند الجابري هو أداة للإنتاج النظري، أو منظومة من قواعد النشاط الذهني، مستخلصة من ثقافة خاصة، وتتكون هذه الأداة أو المنظومة أو القواعد لا شعوريًّا خلال الممارسة الثقافية، لتشكل في النهاية النظام المعرفي لثقافة ما(٤). ويحدد الجابري عصر التدوين كنقطة بداية لتكوين هذا النظام المعرفي للثقافة العربية الإسلامية، إلا أنها نقطة البداية ونقطة النهاية في الوقت نفسه؛ ذلك أن النظام المعرفي للثقافة العربية قد اكتمل تمامًا في مرحلة التدوين، ولم يتغير منذ ذلك الوقت، وما زال سائدًا في ثقافتنا حتى يومنا هذا، ومن هنا فإن النظام المعرفي أو البنية الذهنية الثاوية في الثقافة العربية كما تشكلت في عصر التدوين لا تزال الإطار المرجعي للعقل العربي حتى اليوم. وعلى هذا فهي ثقافة ذات زمن واحد، زمن راكد يعيشه الإنسان العربي اليوم، مثلما عاشه أجداده في القرون الماضية(٥). وبرغم هذا فإن الجابري لا ينكر أن هذه الثقافة

ذات البنية المعرفية المحددة، وذات الزمن الواحد الراكد، تستند إلى ركائز وأسس أيديولوجية وسياسية. ولكنه يؤكد حرصه الدائم على توجيه الاهتمام إلى الجانب الأبستمولوجي وحده؛ أي إلى آلية التفكير وطريقة الإنتاج النظري في العلوم العربية[٦]، مفصولاً عن هذه الركائز والأسس، فضلاً عن أنه يقصر دراسته – كما يقول – على جانب الثقافة "العالمة" دون الثقافة الشعبية.

والجزء الأول من "نقد العقل" هو محاولة لتحديد معالم هذه البنية المعرفية الثاوية، وإثباتها إثباتًا يرتفع بها كما يقول: "إلى مستوى الحقيقة التاريخية، لا بل الحقيقة العلمية، وسيكون ذلك بالتحليل الملموس للواقع الملموس"[٧].

فما هي هذه المعالم التي تكوّن البنية المعرفية للعقل، وكيف تكونت أولاً؟

يصنف الجابري مختلف المعارف والعلوم في الثقافة العربية الإسلامية في ثلاث مجموعات؛ هي: علوم البيان من فقه وكلام وبلاغة، ويطلق عليها اسم "المعقول الديني"، وآليتها المعرفية هي قياس الغائب على الشاهد. والمجموعة الثانية هي مجموعة علوم العرفان، وتضم التصوف، والفكر

الشيعي، والفلسفة الإسماعيلية، والتفسير الباطني للقرآن، والفلسفة الإشراقية، والكيمياء، والتطبيب، والسحر، والطلمسات، وعلم التنجيم. ويطلق الجابري على هذه العلوم اسم "اللا معقول العقلي"؛ أي الذي ينسب إلى العقل لا إلى الدين أو "العقل المستقيل"، وتقوم على نظام معرفي هو الكشف والتجاذب والوصال. أما المجموعة الثالثة؛ فهي علوم البرهان، التي تضم المنطق، والرياضيات، والطبيعيات بأنواعها المختلفة، والإلهيات؛ بل الميتافيزيقا، ويؤسسها نظام معرفي واحد يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج كمنهج، ويطلق عليها الجابري "اسم المعقول العقلي" كرؤية واستشراف[٨].

أما علوم البيان؛ فقد تشكلت دفعة واحدة هي مرحلة التدوين، واستكمل البناء كله منذ هذه اللحظة الأولى، فسيبويه والفراهيدي وضعا أصول النحو واللغة، والشافعي وضع أصول الفقه، والمعتزلة والأشاعرة وضعوا أسس الكلام. وهذه العلوم جميعًا على تنوعها تقوم على منهج قياس الغائب على الشاهد، ويتحقق بها اكتمال بناء الثقافة العربية، بل بناء العقل العربي كله؛ مما أفضى إلى تجميد هذا العقل.

ففي مجال اللغة، قام التدوين على أساسين: أساس قياسي نظري، قولب اللغة وحنطها، ومصدر سماعي يعكس علمًا بدويًّا حسيًّا لا تاريخيًّا، هو الذي صنع بلغته "العالم" العربي منذ ذلك الحين حتى اليوم(٩). أما في مجال الفقه؛ فلقد قصر الجابري تحليله على الجانب النظري منه دون الجانب التطبيقي، ورأى في هذا الفقه النظري تأثرًا بمنهج علماء اللغة والنحو. وكان الشافعي هو المشرِّع والمؤسس لأصول الفقه، بل لأصول الفكر العربي كله، مقيمًا هذا التأسيس على الربح القياسي بين الجزء والجزء، وبين الفرع والأصل، وأصبح النص معه هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعلياته(١٠). ولقد تبنت جميع المذاهب الفقهية باستثناءات قليلة – كما يقول الجابري – قواعد القياس الذي اتخذه الشافعي منهجًا له(١١).

وكان الأشعري امتدادًا للشافعي في علم الكلام؛ فقد أسس نظرية أهل السنة في الخلافة، مرتكزًا على أصول الشافعي(١٢). بل لا يجد الجابري اختلافًا بين مشروع المعتزلة ومشروع الشافعي؛ "فالعقل هنا مع المعتزلة، أو هناك مع الشافعي مجرد أداة.. فهو في جميع الأحوال في

خدمة الكتاب والسنة وليس بديلاً عنهما"[١٣]، والتعامل مع الأصول في علم الكلام المعتزلي بنفس الآلية الذهنية التي يتم بها مع نفس الأصول في الفقه، إنها آلية رد الفرع إلى الأصل التي لا تختلف في شيء كما يقول الجابري - بوصفها آلية ذهنية لا غير - عن القياس؛ قياس الفرع إلى الأًصل، أو الغائب المجهول على الحاضر المعلوم[١٤].

وكذلك الأمر فيما يتعلق بالبلاغة؛ فهي جميعًا ترجع إلى التشبيه، والتشبيه كما يقول الجابري يستهدف الانتقال بالمخاطب من المعقول إلى المحسوس؛ مما يجعل منه قياسًا يلحق فيه المجهول الغائب بالمعلن الشاهد، عبر صفة شبه بينهما[١٥]؛ أي هو نفسه القياس الذي يشكل آلية العقل المنتج للثقافة العربية في النحو والفقه والكلام[١٦].

هناك إذن آلية ذهنية واحدة، قوامها قياس الغائب على الشاهد، وربط الفرع بالأصل، وهي التي تشكل طبيعة الفعل العقلي الذي يؤسس الإنتاج المعرفي في علوم البيان جميعًا.

أما علوم العرفان؛ فهي لم تنشأ إنشاء في عصر التدوين، وإنما هي امتداد لا أكثر ولا أقل لموروث قديم، أو لبنيات عقائد وثقافات سابقة على الإسلام. ولقد أخذ هذا الموروث

يتسرب إلى الثقافة العربية الإسلامية عند توقف الفتح السياسي والديني الموجه إلى الخارج، تسرب هذا الموروث القديم ليحل محل الفتح الموجه إلى الخارج في صورة فتح "مضاد" موجه إلى الداخل، في شكل موروث فلسفي علمي[١٧]. تسرب هذا الموروث القديم إلى داخل ساحة المعقول الديني معارضًا إياه بلا معقوليته المتمثلة في المعتقدات المجوسية والمانوية، ومذاهب الصابئة والإسرائيليات، التي أخذت تبرز في الفكر الشيعي وما يرتبط به من تيارات باطنية وفلسفات إشراقية. وقد أخذت هذه الأيديولوجيات السلاموية – على حد تعبير الجابري – تتخذ موقف المعارضة للسلطة المركزية، التي كانت تتمسك في الغالب "بالمعقول" الديني العربي البياني كأيديولوجية رسمية[١٨]. إلا أن هذا الموروث القديم ليس دخيلاً وأجنبيًّا، بل نجد أصوله وفصوله – كما يقول الجابري – في الحياة الفكرية الجاهلية؛ ولهذا فهو جزء من تاريخنا القومي، ولقد كان العقل المستقيل الذي تحمله الهرمسية أول ما انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من عناصر الموروث القديم؛ وذلك عبر الكيمياء والتنجيم للعلم السحري الهرمسي اللاعقلاني،

والأفلاطونية المحدثة[١٩]، ثم أخذ هذا العقل المستقيل يتخذ مواقع له في مختلف قطاعات الفكر العربي الإسلامي السني[٢٠]، رغم الاختلافات بينهما من حيث النظام المعرفي في كل منهما؛ ولهذا لجأت الدولة العباسية في عهد المأمون إلى السعي إلى تنصيب العقل في الثقافة العربية الإسلامية، وإقامة التحالف بينهما وبين المعقول الديني "لصد الهجمات الغنوصية التي لم تكن تهدد العباسيين كدولة فحسب؛ بل تهدد الفكر الديني الرسمي بشقيه المعتزلي والأشعري، بل إن هذا الخطر هو الذي أدى – كما يقول الجابري – إلى فرض المصالحة بين العرفان الصوفي والبيان العربي[٢١].

أما المجموعة الثالثة من العلوم العربية؛ فهي التي يطلق عليها الجابري اسم البرهان. وسنجد بداية هذه المجموعة من العلوم، وما تمثله من نظام معرفي برهاني في المشرق عند الكندي، وإلى حد كبير عند الفارابي، برغم تأثره بالأفلاطونية المحدثة، إلا أن الازدهار الحقيقي لهذا النظام المعرفي قد تحقق كما يذهب الجابري في الأندلس والمغرب.

ولهذا فهو يعتبر هذه المرحلة من الازدهار البرهاني في الأندلس والمغرب زمنًا ثقافيًّا عربيًّا آخر، متواكبًا مع الزمن

الثقافي العربي في المشرق. إنه زمن ثقـافي عربـي آخـر لاختلافه المعرفي عن الزمن الثقافي المشرقي الـذي كـان يسود فيه البيان والعرفان.

لقد قامت الدولة الأموية في الأندلس عام ١٣٩هـ، وكان لها خصمان تاريخيان كما يقول الجابري: الخلافة العباسـية، والخلافة الفاطمية، وتقوم كل منهما على أيديولوجية مختلفـة عن الأخرى، فالأولى سنية، والثانية شيعية؛ ولهذا كان لابـد من البحث عن أيديولوجية أخرى. وبما أن النظم المعرفيـة المتناقضة في الثقافة العربية آنذاك كانت ثلاثة؛ هي البيـان، والعرفان والبرهان - ربما لأنه ليس في الإمكان إضافة نظام معرفي آخر - فإن عملية التجاوز المطلوبة كـان لا بـد أن يبحث لها عن طريق جديد في التعامـل مـع هـذه الـنظم المعرفية[٢٢].

كانت ظاهرية ابن حزم ذات الطابع العقلاني النقدي على حد تعبير الجـابري؛ بمثابـة إعـلان نضـالي للمشـروع الأيديولوجي الذي يختمر في الأندلس ليكون السلاح النظري الذي تواجه بـه الدولـة الأمويـة خصـميها التـاريخيين: الفاطميين، والعباسيين في بغداد[٢٣]. أراد ابن حزم أن يؤسس

البيان تأسيسًا منطقيًّا يقينيًّا؛ أي على البرهان، وكان خطـــاب ابن تومرت ودولته الموحدية؛ التجسيد لهذا الـــزمن الثقـــافي البرهاني الجديد، وكان ذلك يتمثل في رفـــض مبـــدأ قيـــاس الغائب على الشاهد، وفي الدعوة إلى ترك التقليد والعودة إلى الأصول والاستناد إلى الاستدلال المنطقـــي الأرســـطالي. كانت بداية جديدة – كما يقول الجابري – للعقـــل العربـــي؛ بدأت بابن حزم وتواصلت في الشاطبي وابن باجه وابن رشد وابن خلدون. ولكن ما إن اكتمل تأسيس هذه المرحلة الجديدة من الزمن الثقافي العربي التي كانت تتسم بنظام معرفي هـــو نظام "المعقول العقلي"، حتى انطفأ شعاعها وأخذ يسود عصر الانحطاط واللاعقلانية؛ أي استقالة العقل وانتصار العرفان.

وفي نهاية هذا الجزء الأول من نقد العقل العربي المكرس لتكوين هذا العقل، يثير الجابري قضيتين: الأولى هي: لماذا انتهى الأمر بالعقل البياني العربـــي إلـــى هـــذه الوضـــعية. والجابري لا ينكر أثر العوامل السياسية والاجتماعية، ولكنه يكتفي بالإشارة العابرة إلى هذا، كما يشير كذلك إلى احتلال "العقل المستقيل" الهرمسي لمواقع أساسية في الثقافة العربيـــة منذ عصر التدوين. ولكنه لا يكتفي بهذين الأمـــرين تفســـيرًا

لظاهرة جمود العقل العربي وهزيمته في معركته ضد العرفان؛ وإنما يسعى إلى البحث عن سبب آخر داخل العقل البياني نفسه(٢٤). ويستعير الجابري إجابته على هذا السؤال من الباحث الفرنسي "فيستوجيير" في دراسته للغنوصية وأسباب تراجع العقلانية اليونانية(٢٥)؛ لقد فسر استقالة العقل اليوناني باحتقار هذا العقل للتجربة، وتعاليه عليها، والجابري يفسر استقالة العقل العربي بهذا التفسير نفسه، فالعقل البياني العربي لم يكن يقبل بطبيعته التجربة – كما يقول – وكانت هذه نقطة ضعفه الأساسية والخطيرة؛ فالموضوع الذي تعامل معه ولا يزال، الذي نشأ وتكون خلال التعامل معه؛ هو النصوص: "فإن ما يمكن استنباطه من قواعد تحكم النص اللغوي، أو تشريعات تستقى من النص اللغوي، محدود تمامًا"(٢٦). وهذا ما حصل بالفعل في مجال العلوم العربية الإسلامية، التي انتهى كل شيء فيها في مرحلة تأسيسها؛ مرحلة عصر التدوين.. دائرة انغلقت إلى الأبد فأصبحت الحركة فيها حركة دائرية بالضرورة، تكرس التكرار والرتابة، وتلتهم ما تنتج، فصار الزمن فيها زمنًا مكرورًا معادًا، زمنًا ميِّتًا".

إلا أن الجابري يستعير إجابة ثابتة من المستشرق "جيب"؛ هي أن تقنين العقل العربي لم يأت نتيجة لتطور منتجاته، بل بدأ "بتحديد مجال حركة العقل البياني العربي وطريقة عمله؛ فكان ذلك في اللغة والنحو والفقه والكلام.. إذن لم يكن في إمكان العقل البياني العربي أن يتقدم أكثر مما فعل.. اكتمل البناء.. فأصبح العقل البياني العربي سجين هذا البناء الذي طوق به نفسه، فلم يكن من الركود مناص، ولا من "التقليد" مفر"(٢٧).

أما فيما يتعلق بعلوم البرهان؛ فإنها كانت مرتبطة بالمنظومة الأرسطية، التي كانت – كما يقول الجابري – قد اكتملت وانغلقت مع صاحبها.. وتحولت إلى منظومة ميتافيزيقية(٢٨)، وما كان يمكن الخروج عليها إلا بكسرها، كما تم الأمر في أوروبا، ولم يتم في الثقافة العربية الإسلامية.

أما المسألة الثانية التي أثارها الجابري في نهاية هذا الجزء الأول من كتابه، فترتبط بالممارسة العلمية التجريبية في الثقافة العربية.

إن الجابري يسجل ما حققته هذه الممارسة من نضج وتقدم، ولكنه يسجل من ناحية أخرى أن هذه الممارسة العلمية بقيت طوال الوقت خارج مسرح الصراع في الثقافة العربية الإسلامية، وظلت على هامش النظم الفكرية والأيديولوجية المتصارعة، ولم يشارك العلم العربي في تغذية العقل العربي، ولا في تحديد قوالبه وفحص قبلياته ومسبقاته، فبقي الزمن الثقافي العربي هو هو، ممتدًا على بساط واحد من عصر التدوين إلى عصر ابن خلدون، وركد هذا الزمن، وتخشبت موجاته منذ عصر ابن خلدون إلى النهضة الحديثة التي لم تتحقق بعد(٢٩).

وهكذا ينتهي الجابري إلى الإجابة على السؤال المستمر: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ يجيب الجابري على هذا السؤال إجابة أبستمولوجية خالصة، قائلاً: إن المسلمين تأخروا.. حينما بدأ العقل عندهم يقدم استقالته.. في حين بدأ الأوروبيون يتقدمون عندما بدأ العقل عندهم يستيقظ ويسائل نفسه، فالرأسمالية هي بنت العقل(٣٠).

٣- بنية التكوين:

لعلنا لاحظنا أثناء عرضنا السابق لتكوين بنية العقل في الجزء الأول من كتاب نقد العقل، أننا كنا نعرض كذلك في كثير من الأحيان للبنية المعرفية لهذا العقل المتكون، إلا أننا في الجزء الثاني من هذا الكتاب المخصص لبنية العقل، سيضع الجابري أيدينا على الآليات الدقيقة التي تحدد النظام المعرفي لمختلف مجاميع العلوم العربية الإسلامية. ففي مجموعة علوم البيان، من نحو وفقه وكلام وبلاغة، يسجل الجابري منذ البداية، وبعد قراءة لمدلول العقل في معجم لسان العرب؛ أن الرؤية التي تكرسها النظرة البيانية للمعرفة هي رؤية الانفصال وليست رؤية الاتصال[٣١]. والمشكلة الأبستمولوجية الرئيسية التي أسست النظام المعرفي البياني وأخذت تغذيه من عصر التدوين إلى اليوم هي مشكلة الزوج: اللفظ/ المعنى[٣٢]؛ وهي المشكلة التي سيطرت – كما يقول الجابري – على تفكير اللغويين، وشغلت الفقهاء والمتكلمين، واستأثرت باهتمام البلاغيين والمشتغلين بالنقد. في دراسات هؤلاء جميعًا يتبين الجابري ميلاً عامًا واضحًا للنظر إلى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين، أو على الأقل كطرفين

يتمتع كل منهما بنسبة واسعة من الاستعلاء على الآخـــر. إن اللفظ العربي كما يقول؛ يتمتع منذ البدء بكيان خاص به فـــي استقلال عن المعنى[٣٣]؛ ولهذا كانت الإشكالية الأساسية فـــي النظام المعرفي البياني تدور حول محور واحد هو العلاقـــة بين اللفـــظ والمعنـــى، كيـــف يمكـــن إقامتهـــا وضـــبطها، وما أنواعها[٣٤]. والجابري لا ينكر أن هناك من كان يقـــول بأن الألفاظ تدل على المعاني بذاتها، ولكـــن هـــذه النظريـــة الطبيعية رفضت – كما يقول – من الأغلبية الســـاحقة مـــن اللغويين والمتكلمين والفقهاء[٣٥]، فالجملة الاسمية لا يتعلـــق الأمر فيها بحمل معنى من المعاني على موضوع؛ بل يتعلق فقط بالإخبار عن اسم وقع الابتداء به في الكـــلام[٣٦]، وفـــي علم أصول الفقه – كما يقول الجابري – يتجه النشاط الذهني من اللفظ إلى المعنى، كما هو الشأن في علم النحـــو وعلـــم البلاغة. كانت النتيجة في الفكر البياني – كما أشرنا من قبل – هي الانتقال أولاً من اللفظ والمعنى، وبروز أهمية اللفـــظ، والاهتمام بالجزئيات على حساب الكليات[٣٧]. وفي الصـــراع داخل علم الكلام حول مسألة خلق القرآن؛ تبلور حل وســـط للمشكلة في الفصل في الخطاب بين المعاني التي تقوم فـــي

النفس، وبين الألفاظ باعتبارها حروفًا تلفظ باللسان[٣٨]. المهم أن المشكلة التي كانت تشغل اهتمام العلوم البيانية هي إشكالية اللفظ والمعنى، ولم يكن هناك اهتمام بعلاقة اللغة بالفكر، ولا اهتمام بدور اللغة في عملية التفكير[٣٩]. لم يكونوا قادرين على الاهتمام بأولية التفكير على التعبير، وأولية المعنى على اللفظ؛ وكان ذلك بسبب انشغالهم بموضوعات هي نصوص، وليست وقائع. ولهذا كذلك كان اقتصارهم على الانتقال من اللغة إلى الفكر، من النص إلى معقول النص[٤٠]. أما في الفقه فقد همشوا – كما يقول الجابري – مقاصد الشريعة، وأصبحت مقاصد اللغة هي المتحكمة[٤١]، ورهن الفقهاء التشريع بقيود العلاقة بين اللفظ والمعنى، وفي مجال البلاغة كانت السلطة للشكل[٤٢].

ويعرض الجابري لسمة أخرى للبنية البيانية؛ هي اللاسببية أو التجويز، مؤكدًا أنه في مجال علم الكلام لم يكن موقف المعتزلة مختلفًا في جوهره عن موقف الأشاعرة في هذا الموضوع.

فهي عندهم ليست علاقة ضرورية بين الحوادث؛ بل هي علاقة اقتران بينهما، أما الفعل الناتج فهو فعل الله، والاطراد

الذي نلاحظه في الطبيعة هو عبارة عن "عادة" من عاداتنا نحن، في أن نتوقع حدوث الإحراق كلما مست النار الحطب[٤٣]. ويشير الجابري إلى نفس هذا الاتجاه الانفصالي في مفهوم الزمن عند كل من المعتزلة والأشاعرة؛ تأسيسًا على القول بنظرية الجوهر الفرد، فالزمن عندهما مؤلف من أجزاء صغيرة هي آنات منفصلة. ويقول الجابري بامتداد هذا المفهوم الذري للزمان في رؤية النحاة والمؤرخين[٤٤] عامة (باستثناء ابن خلدون طبعًا كما سيقول بعد ذلك). على هذا فليس ثمة اختلاف بين المعتزلة والأشاعرة من الناحية الأبستمولوجية؛ وإنما الخلاف بينهما هو خلاف مذهبي أيديولوجي حول أسبقية العقل على ورود السمع عند المعتزلة والسمع دون قضية العقل عند الأشاعرة. ويقول الجابري إن هذا الخلاف يؤسس مذهبًا دينيًا في المسئولية والجزاء، وليس وجهة نظر في المعرفة[٤٥]. وهكذا يميز الجابري بين التوافق الأبستمولوجي والاختلاف الأيديولوجي. ويفسر الجابري هذه الرؤية البيانية للعالم التي تقوم على الانفصال والتجويز بردها إلى سلطة اللغة العربية، وإلى احتكام اللغة العربية إلى عالم الجزيرة العربية في الجاهلية، العالم الجغرافي، والعالم

القبلي، والعالم الثقافي الفكري؛ فالمبادئ التي تحكم الرؤية البيانية للعالم، وفي مقدمتها مبدأ الانفصال، ومبدأ التجويز تعود إلى أصل لها في عالم العرب(٤٦). ويتكشف هذا الأصل في "الطبيعة الرملية، التي تقوم على الانفصال والتجاور - لا التجاوز أو التداخل - بين حباتها، كما يتكشف في العلاقة القبلية التي تتكون من مجموعة من الأفراد المنفردين. إن العلاقات في المجتمع الرعوي هي علاقات انفصال، وكذلك الأمر بالنسبة لمبدأ التجويز الذي نجده بدوره في البيئة الصحراوية التي تقطعها التغييرات المفاجئة(٤٧). كما سنجد الاستدلال البياني كذلك - كما يقول الجابري - في الممارسة العقلية الجاهلية، فبنية هذه الممارسة الإعرابية الجاهلية كانت التشبيه الذي يقوم على المقاربة بين طرفين(٤٨)؛ لأن الرؤية التي تؤسسها المقاربة هي الانفصال؛ ولهذا فإن وظيفة الاستدلال البياني تشبيهًا بلاغيًّا كان أو قياسًا فقهيًّا، أو كلاميًّا، أو نحويًّا؛ هي المقاربة بين الأشياء، وتقريب بعضها إلى بعض، بهدف البيان والإظهار(٤٩). بل إن أصول وفصول الاستدلال بالشاهد على الغائب نجدها - كما يقول الجابري - في علوم العرب من

نجامة وقيافة وفراسة وكهانة، وهي آلية ذهنية تقوم على الاستدلال بالأثر والأمارة[٥٠]، وهو ليس تعبيرًا عن مبدأ السببية؛ لأن الاستدلال السببي هو استدلال بعلة على معلول أو معلول على علة، أما الأمارات فكل ما تفيده هو أن الغائب كان حاضرًا نوعًا من الحضور، أو أنه سوف يحضر[٥١]. ولهذا يحكم عالم الأعرابي مبدأ الانفصال والتجويز والمقاربة؛ وهو المبدأ الذي يحكم عالمنا القائم على لغة هذا الأعرابي، وعالمه بالتالي؛ كما يقول الجابري.

أما العرفان العقلي، فهو نقيض البيان، فبعض العلوم السحرية تقوم على نقيض مبدأ التجويز؛ إذ تقوم على مبدأ الحتمية الكونية[٥٢]، والمادة المعرفية للعرفان تنتمي إلى الموروث العرفاني القديم السابق على الإسلام، والهرمسي خاصة كما سبق أن ذكرنا. وإذا حررنا العرفان الشيعي والاثنى عشري والإسماعيلي من مضمونه السياسي، وجردنا العرفان الصوفي من الشكل البياني الذي ارتداه.. لوجدنا أنها جميعًا هي هي الموروث العرفاني القديم، فما من فكرة – كما يقول الجابري – يدعي العرفانيون أنهم حصلوا عليها عن طريق الكشف، إلا ونجد أصلها مباشرًا أو غير مباشر في

الموروث العرفاني السابق، وهنا يصدق المثل القائل – كما يقول الجابري – "لا جديد تحت الشمس مائة في المائة"[٥٣].
ويقول الجابري إن الكشف ليس إلا عملية ذهنية معروفة، تقوم على المماثلة، والكشف المعرفي هو أدنى درجات الفعالية العقلية. إن الرؤية السحرية هي المضمون الأول والأخير للعرفان كموقف، والعرفان كنظرية؛ إنها الرؤية السحرية للعالم التي تكرسها الأسطورة، والتي تفضي بالعارف إلى تأليه ذاته[٥٤].

فإذا انتقلنا إلى علوم البرهان، وجدنا أنها تعتمد على قوى الإنسان الطبيعية وحدها، دون غيرها كما يقول الجابري – من حس، وتجربة، ومحاكمة عقلية – في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء، لا بل لتشييد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلبي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر، ويرضي نزوعه الملح والدائم إلى طلب اليقين[٥٥].

وتعتمد هذه العلوم البرهانية على منهج أرسطو، وتوظف جهازه المفاهيمي، والهيكل العام للرؤية التي شيدها عن العالم، عن الكون والإنسان والله[٥٦]. إلا أن هذا المنهج

البرهاني تحول في المشرق إلى مجرد آلية ذهنية شكلية، يراد منها أن تحل محل آلية ذهنية شكلية هي الأخرى؛ آلية الاستدلال بالشاهد على الغائب، مما أفقده وظيفته الأصلية التي أرادها له أرسطو؛ وظيفة التحليل والبرهان، وهذا ما حدث بوجه خاص في فلسفة ابن سينا التلفيقية كما يذهب الجابري، التي تحقق فيها تداخل تلفيقي بين العرفان والبرهان(٥٧). إلا أن البرهان وجد نقطة انطلاق جديدة له في الأندلس والمغرب، وقد تجلى فيما يسميه الجابري بالنقد التجاوزي، أو العقلانية النقدية في ظاهرية ابن حزم، وابن حزم يبطل القياس البياني؛ لأنه يقوم كما يقول على قياس أشياء على أشياء من أنواع مختلفة، ولكنه لا يبطله على إطلاقه؛ وإنما يقول بجوازه بين أفراد النوع الواحد(٥٨). ويقوم البرهان في امتداده بين ذلك في الأندلس والمغرب على تأكيد القياس الجامع، والاستقراء، والسببية، ومقاصد الشريعة، والنظرة التاريخية.

ويختتم الجابري هذا الجزء الثاني من نقده للعقل العربي بتأكيده على أن سلطات ثلاث رئيسية هي التي تشكل بنية العقل العربي: هي سلطة اللفظ، وسلطة الأصل التي يستند

إليها قياس الغائب على الشاهد، وسلطة التجويز، فالعقل العربي – كما يقول – "يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يتعامل إلا انطلاقًا من أصل، أو بتوجيه من أي سند سلفي، هذا إلى جانب أن آلية هذا العقل في تحصيل المعرفة – ولا نقول إنتاجها – هي المقاربة (أو القياس البياني)، والمماثلة (القياس العرفاني). والعقل في كل هذا يعتمد التجويز كمبدأ، وكقانون عام يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم [٥٩]. هذه السلطات الثلاث هي ذاتها التي تشكل بنية النظم المعرفية في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة[٦٠]. وهنا يتساءل الجابري منتقلاً من نقده للعقل العربي عامة إلى التساؤل العملي عن سبيل التغيير والتجديد في بنية العقل العربي، وتأسيس بنية أخرى، وهو يؤكد أن هذا لن يتحقق إلا بالممارسة، الممارسة العقلانية في شئون الفكر والحياة، ولكن في مقدمة ذلك ممارسة العقلانية النقدية على التراث[٦١]. مرة أخرى: ما السبيل للتغيير والتجديد في بنية العقل العربي؟ ويجيب الجابري: لا بداية من الصفر؛ وإنما من داخل التراث نفسه، "لابد من الانتظام في عمل سابق؛ أعني في التراث". ثم يؤكد أن ما تبقى من تراثنا

الفكري الاجتهادي قابلاً لأن ننتظم فيه في عملية التجديد والتحديث المطلوبة؛ هي تلك الجوانب التي أبرزناها في المشروع الثقافي الأندلسي[٦٢]؛ فبهذا كما يقول الجابري يتحرر العقل العربي من ذلك التصور الذي يربط بين التجويز وبين اللاعقل والعبث المخيف، وبين العقيدة الدينية نفسها.. ويصبح القول بارتباط المسببات بأسبابها ارتباطًا ضروريًّا جزءًا من العقيدة الدينية"[٦٣].

هذه باختصار شديد الملامح الرئيسية العامة لنقد الجابري للعقل العربي في تكوينه وفي بنيته. ويبقى بعد ذلك تهميش ببعض الملاحظات ذات الطابع المنهجي العام، بل أعترف أنها ذات طابع سجالي كذلك في معظمها، ولا تغني عن التحليل والدراسة التفصيلية لمتن الجابري. ولكن حسبي أن تكون هذه الملاحظات المنهجية خطوة تمهيدية لذلك التحليل ولتلك الدراسة التي أرجو أن أقوم بها في المستقبل.

على هامش المتن الجابري أسوق هذه الملاحظات المنهجية، متدرجًا بها من تكوين العقل إلى بنيته:

١- لا شك أن الفصل بين التحليل الأبستمولوجي والدلالة الموضوعية المضمونية فصل مشروع؛ بل ونافع

منهجيًّا، ولكن بشرط ألا نستخلص من التحليل الأبستمولوجي وحده حكمًا شاملاً على الموضوعي المدروس، وخاصة إذا كان هو العقل البشري. إلا أن هذا هو ما فعله الجابري في نقده للعقل العربي، فلقد اقتصر على التحليل الأبستمولوجي، لكنه استند إلى هذا التحليل وحده لتعميم الحكم على العقل العربي عامة. إلا أنه في أكثر من موضع خلط بين التحليل الأبستمولوجي والتفسير والتقييم الموضوعي والأيديولوجي؛ مما يؤكد إدراكه لقصور الاكتفاء بالتحليل الأبستمولوجي؛ ففي حديثه مثلاً عن العلاقة بين العرفان الشيعي والعرفان الصوفي؛ نجده يقول: "ليس ثمة شك في اشتراك العرفان الشيعي والعرفان الصوفي في أصل واحد؛ هو الهرمسية، ولذلك فالتمييز بينهما من الناحية الأبستمولوجية لا معنى له، ولكن التمييز بينهما يصبح ضروريًّا إذا نظرنا إلى الوظيفة الأيديولوجية السياسية التي كانت لكل منهما داخل الحياة[٦٤] العربية"، ومعنى هذا أن التحديد الأبستمولوجي لفكر أو لمذهب لا يمكن وحده أن يفسر لنا وظيفته أو دلالته الاجتماعية

والأيديولوجية، وتأسيسًا على هذا يمكن أن يقوم توافق أبستمولوجي، وتناقض سياسي أيديولوجي، كما يقول الجابري في موضع آخر؛ عندما أشار إلى ما اعتبره مفارقة خطيرة في التجربة الحضارية العربية التي تتمثل في التناقض بين المضمون الأيديولوجي والأساس الأبستمولوجي، بين المعارضة الشيعية ودولة الخلافة السنية؛ أي التناقض بين الطابع الثوري النقدي على حد قوله للأهداف الشيعية، والطابع اللاعقلاني للأبستمولوجيا الشيعية، على حين كانت الدولة السنية محافظة على مستوى الأهداف، وثورية (أي عقلانية) كما يقول على مستوى الأيديولوجيا؛ أعني ما يؤسسها معرفيًّا[٦٥]. وليس يعنينا هنا مناقشة هذا التناقض - رغم اختلافنا معه - الذي يفترضه بين ما يسميه بالطابع الثوري في الأهداف والطابع اللاعقلاني في الأساس الأبستمولوجي، وإن ما يعنينا في هذه المسألة هو أن التحليل الأبستمولوجي وحده غير كافٍ لتفسير الظواهر الفكرية؛ فليس من سبيل مثلاً لتفسير أو لتقييم الحركة الصوفية في بعض مواقفها العملية، وفي

علاقتها مثلاً بالأصناف وجماعات الحرفيين، أو تقييم حركة مثل القرامطة، بالاقتصار على إبراز نظامها المعرفي اللاعقلاني. والغريب أن الجابري كان يخرج في بعض الأحيان عن حدوده الأبستمولوجية تفسيرًا لبعض الظواهر؛ مثل تفسيره للصراع بين أهل السنة والشيعة بالعوامل السياسية، على حين أنه كان يغيب هذه العوامل في بعض الظواهر الأخرى مقتصرًا على الجانب الأبستمولوجي، وذلك مثلاً حين يفسر الخلاف بين أهل السنة والمتصوفة بأنه كان مجرد خلاف معرفي؛ كأنما الحلاج على سبيل المثال شنق لأسباب معرفية أبستمولوجية خالصة!؟ ولا شك أن التحليل الأبستمولوجي بلاعقلانية الفكر الهرمسي والفيثاغورسي عامة؛ لا يمكن أن يفسر الدور الكبير الذي أداه هذا العقل في العلوم الرياضية والكيميائية. إلا أن خلاصة هذه الملاحظة المنهجية الأولى أن التحليل الأبستمولوجي وحده غير كافٍ – رغم أهميته – في إضاءة وتفسير وتقييم الظواهر العقلية والمذهبية، ناهيك عن اتخاذه أساسًا للحكم العام على العقل العربي.

٢- يقول الجابري إنه يتبنى في نقده للعقل العربي منهج التحليل الملموس للواقع الملموس. والحقيقة أن تحليله كما رأينا هو تحليل أبستمولوجي للنصوص "العالمة" والنصوص "العالمة"، قد تكون ملموسة، ولكنها ليست هي الواقع عامة، وليست هي كل الواقع الثقافي أو تمثل التجلي الفعلي للعقل؛ فنصوص الواقع أكبر وأشمل وأعمق دلالة من النصوص "العالمة"، وقد يقال إن نقد الفكر النظري هو ضرورة منهجية تسبق دراسة الفكر العملي، وإذا صح هذا - وهو ليس صحيحًا على إطلاقه - فنموذج "كانط" له دلالته الخاصة، فإن الفكر العملي قد يكون مصدرًا بالغ الغنى لتحديد معالم الفكر النظري نفسه، ولكن إذا صح أن نبدأ منهجيًّا بالعقل النظري، فليس من الجائز على الأقل اتخاذ نتائج تحليل "النصوص العالمة" وحدها أساسًا لتعميم الحكم على مجمل العقل العربي؛ العقل العالم، والعقل الشعبي، والعقل العلمي، والعقل العملي. والأبحاث الأبستمولوجية التي استفاد منها الجابري منهجيًّا (مثل أبحاث بياجيه وفوكو) لا تقف عند حدود النصوص

الثقافية المجردة؛ بل تغوص أساسًا في تفاصيل التجليات والممارسات العملية والمادية، لاستخلاص نتائجها الأبستمولوجية. وفضلاً عن هذا، فإن نصوص الثقافة "العالمة" نفسها في هذه الدراسة الأبستمولوجية لا تستوعب نصوصًا "عالمة" أخرى، على جانب خطير من الأهمية؛ ففي مجال الفقه نفسه اقتصر الجابري على الفقه النظري دون الفقه التطبيقي، الذي هو رغم طبعه التطبيقي لا يمكن فصله عن الفقه النظري؛ بل هو مصدر من مصادر محاكماته الذهنية، والفقه التطبيقي كما نعرف من أغنى المصادر وأخصبها في معرفة حقيقة الفاعلية الذهنية في موضوع ما. والفقه التطبيقي حوار ذهني إشكالي بين النص الثابت ووقائع الحياة المتجددة، وما أخطر ما يمتلئ به من صراعات واجتهادات مختلفة متنوعة، وما أخطر كذلك ما يفضي إلى نتائج نظرية مستمدة من واقع الخبرة والضرورة الحياتية.

إلا أن الاقتصار على الثقافة "العالمة" النظرية لا تحرم الدراسة من الثقافة الشعبية فحسب؛ بل تحرمها كذلك من

الثقافة الأدبية والفنية، بل تغلق نفسها دون عالم كامل هو الحضارة العربية الإسلامية بكل ما يحتدم فيها من ممارسات وعمليات، ومشروعات إدارية واقتصادية وزراعية وصناعية وعمرانية وفيزيائية ورياضية وفلكية وكيميائية وجغرافية، إلى غير ذلك. إن العقل لا يتجلى في الفكر المجرد فحسب، بل إن أعمق تجليه وتجسيده هو في الظواهر العملية، وأساليب الإدارة والتنظيم والإنتاج، والمخترعات والمكتشفات التطبيقية والعلمية النظرية. ولقد فسر الجابري عدم دراسته للعلم التجريبي بأن العلم التجريبي كان على هامش الصراع الأيديولوجي والمعرفي، ولعل هذا صحيح إلى حد كبير، ولكنه كان مع هذا في قلب الحضارة العربية الإسلامية، وكان مرتكزًا أساسيًّا من مرتكزات العمرانية والصناعية، والتجارية، والطبية، والجغرافية، والعسكرية، والحق أنه لن تكتمل معرفتنا – حتى في الحدود الأبستمولوجية – بالعقل العربي بغير دراسة مختلف التجليات العملية والعلمية التي تشكل معالم الحضارة العربية الإسلامية. إن عدم دراسة هذه التجليات يجعل من الحكم الأبستمولوجي على العقل العربي حكمًا مبتسرًا ناقصًا بالضرورة.

٣- يتخذ الجابري من عصر التدوين نقطة البداية في تكوين العقل العربي الإسلامي؛ وهو اختيار إجرائي بالغ الأهمية والدقة، ولكن هذا الاختيار كعملية إجرائية يصلح أن يكون محرر إشارة، أو لحظة مرجعية في الدراسة. إلا أن الجابري جعل من هذه النقطة البداية والنهاية، لملامح العقل العربي كله، والأول والآخر لكل تجلياته، منذ لحظة التدوين حتى يومنا هذا، بدأ بها العقل العربي، واكتمل بها العقل العربي، وجمد بها العقل العربي. وليست ثقافتنا طوال هذه المرحلة التاريخية إلا مجرد تكرار واجترار لنظام معرفي واحد راكد، توحد به وركد معه زمننا الثقافي، وتلاشت به حركة التاريخ في الفكر العربي، وحركة الفكر العربي في التاريخ. والحقيقة إن الجابري قد عرض لعصر التدوين نفسه عرضًا يكاد يلغي ما فيه من اختلافات واجتهادات وصراعات داخل المذهب أو التوجه الفكري الواحد؛ ففي مجال الفقه مثلاً ليس هناك الاختلاف والتعارض بين الفقه السني والفقه الشيعي فحسب؛ بل هناك كذلك الاختلافات داخل الفقه السني نفسه، فبرغم سيادة الأصولية الشافعية فمن التعميم

المخل أن تجعل من الشافعي وحده الممثل الوحيد للعقل العربي أبستمولوجيًّا، لا في مجال الفقه فحسب، بل في مجال الكلام كذلك كما يذهب الجابري. فبلاشك إن هناك فروقًا واضحة بين المذهب الشافعي والمذهب الحنفي والمذهب المالكي، وهي فروق أبستمولوجية تعبر عن مواقف وفروق موضوعية اجتماعية. ولاشك كذلك أن هناك فروقًا بين الأصولية القياسية الشافعية، والاجتهاد العقلي المعتزلي، لا من حيث المواقف الفكرية فحسب؛ بل من حيث البنية المعرفية، وكذلك الأمر بين المعتزلة والأشاعرة.

إن الحرص على اكتشاف ما هو ثابت وعام في حركة التاريخ الفكري العربي، وفي النظام المعرفي في العقل العربي؛ حرص علمي واجب، ولكن تحديد ما هو ثابت وعام لا يكون بإغفال وتغييب ما هو متغير وخاص. إن التحليل الأبستمولوجي الذي قام به الجابري، لم يقلص فحسب بل يكاد يلغي الاختلافات والتمايزات في مسيرة العقل العربي طوال تاريخه منذ عصر التدوين حتى اليوم. هناك بغير شك ما هو ثابت، ولكن هناك كذلك ما هو متغير؛ كنتيجة لتغير

وقائع التاريخ. والغريب أن الجابري يفسر التغيــرات فــي العقل والثقافة عامة، تارة بالتداخل، وتارة بالتحالف، وتــارة بالقطيعة، إلى غير ذلــك، مــع أن مــا يســميه بالتــداخل أو التحالف أو القطيعة بين الأنظمة المعرفية المختلفة؛ هــو تعبير عن تغيير وتطور، مرتبط بتغير وتطــور الأوضــاع الاجتماعية والتاريخية.

فلسفيًّا لا نستطيع مثلاً أن نفصل فكر الكندي عن الفكــر المعتزلي، أو أن ننكر أنه تطوير نظري للفكر المعتزلي، بل لا نستطيع أن نقيم هذه القطيعة المفهومية بــين مــا يســميه الجابري بالمعقول الديني في المشرق، والمعقول العقلي فــي المغرب، مع أن كثيرًا من جوانب هذا المعقول العقلــي فــي المغرب هو امتداد وتطوير لذلك المعقول الديني في المشرق، في إطار ملابسات اجتماعية مختلفة. فــابن رشــد تطــوير للكندي؛ بل امتداد وتطوير لكثير من منجزات الفارابي. بــل إن ما يصفه الجابري بالمعقول العقلي في المغرب؛ هو فــي الحقيقة معقول ديني كذلك كما هو الحال في المشــرق، فمــا كان يتحرك رغم منهجه البرهاني خارج نطاق الدين، وكــان في المشرق والمغرب على السواء اتجاهات لا عقلية شــيعية

وغنوصية. ولا شك أن كثيرًا من نظم التعليل والتفسير في فكر ابن خلدون التاريخي نجد مقدماتها عند مسكويه والمسعودي. ما أريد أن أتحدث عن منجزات الفكر العربي في مجال العلوم التجريبية في المشرق عند ابن الهيثم وابن الشاطر، وفي المغرب عند البطروجي، وما أريد أن أخوض في منجزات الفكر العربي المعاصر، ومدى ما فيه من استمرارية راكدة للعقل البياني القديم أو قطيعة معه، أو اجتهادات متعددة بتعدد المواقف والملابسات الموضوعية الاجتماعية.

فخلاصة القول: إن الجابري رغم اختياره الذكي لعصر التدوين كنقطة بداية إجرائية، فإنه لم يبصر بها مرحلة من مراحل العقل العربي، لها ما قبلها، ولها ما بعدها من مراحل؛ وإنما ألغى بها الاختلافات والتمايزات في داخلها، وألغى بها تاريخية الفكر؛ بل تاريخية الواقع نفسه، الذي يعد الفكر تجليًّا من تجلياته.

وأخشى أن تقود مثل هذه النظرية في تفسير – إن لم يكن في تبرير – أوضاع التخلف والتبعية في واقعنا العربي

الراهن بطغيان الماضي إلى تغيب العوامل الموضوعية والذاتية الراهنة المسئولة أساسًا عن هذا الواقع المتخلف.

ولا شك أن هذه القضية لا تحسم بهذه الأحكام السجالية؛ وإنما لا بد من اختبارها اختبارًا تفصيليًّا في مواقف ومواقع فكرية محددة.

٣- يستخلص الجابري من تحليله لبنية العلوم البيانية أن الانفصال هو الآلية الأبستمولوجية (المعرفية) للعقل البياني؛ وذلك تأسيسًا على طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى في الدراسات اللغوية، والانتقال من اللفظ إلى المعنى في علم أصول الفقه، وتأسيسًا كذلك على نظرية خلق القرآن والجوهر الفرد، أو النظرية الذرية عامة في علم الكلام، والتشبيه الذي يقوم على المقارنة في البلاغة، ومن الصعب في هذه الدراسة المحدودة تناول مختلف هذه الأمور تناولاً تفصيليًّا أو عامًا، وإنما حسبي القول بشكل عام بأن هناك اختلافات وتمايزات وتفسيرات مختلفة في هذه الأمور التي استخلص منها الجابري حكمًا قاطعًا بسيادة الانفصال في بنيتها المعرفية. ولكني سأكتفي بالإشارة إلى موضوع واحد

يستند إليه الجابري في تأكيد مقولة الانفصال هذه؛ هو قوله بالنظرية الذرية، أو الانفصالية في مفهوم الزمن في العقل العربي البياني، بل في العقل العربي عامة. والحق إن الجابري إنما يتبنى في هذا ما سبق أن ذهب إليه لويس ماسينيون، وتابعه بعد ذلك جارديه. وماسينيون قد قام بتعميم مفهوم الأشاعرة للزمن كآنات منفصلة تأسيسًا على مفهوم الجوهر الفرد عندهم، وتأثيره على مختلف تجليات الفكر العربي من نحو وكلام، وطقوس دينية، وموسيقى وتاريخ، إلى غير ذلك. ويمتد جارديه بهذا المفهوم الانفصالي للزمن إلى ابن خلدون، وإلى الأدب المصري في عصرنا الراهن. والحقيقة أن كلاً من ماسينيون وجارديه يلتقطون بعض الظواهر الجزئية في مختلف مجالات الثقافة العربية الإسلامية، ثم يسعون إلى تعميمها. وفي تقديري أن الجابري وقف كذلك عند تحليل بعض النصوص ليستخلص منها تلك الدلالة الانفصالية للزمن في العقل العربي الإسلامي.

٤- ولو استثنينا المذهب الأشعري، واستعرضنا مختلف التجليات الفكرية والنظرية والتطبيقية؛ سواء في النحو، أو الفقه، أو الفلسفة، أو التاريخ، أو العلم، أو الميكانيكا (علم الحيل)، فضلاً عن الممارسات السياسية والتشريعية والتربوية والاقتصادية والإدارية، بل الثورات والتمردات الشعبية؛ لوجدنا أكثر من مفهوم للزمن، والطابع الأغلب عليها جميعًا هو طابع الاستمرار والاتصال. حقًا قد لا نعثر على مفهوم تطوري صاعد للزمن، ولكننا سنجد مفهومًا موضوعيًّا متصلاً متحققًا للزمن، وحسبي أن أشير أخيرًا إلى أن دراسة النحو العربي تكشف عن اتساع هذا النحو لمختلف صيغ الأفعال التي نجدها في اللغات الأوروبية القديمة والحديثة، باستعانته بالأفعال المساعدة؛ أي إن الزمن في النحو لا يقف عند ماضٍ وحاضر، بل تتنوع وتتعدد امتداداته وحالاته الزمنية(٦٦).

٥- الآلية المعرفية الثانية التي يؤكدها الجابري في العقل البياني؛ بل في العقل العربي عامة؛ هي آلية التجويز، أي انعدام مفهوم السببية. ويذهب الجابري إلى أن

موقف المعتزلة لا يختلف في الجوهر عن موقف الأشاعرة في هذه القضية، ويستند الجابري في هذا على نص للقاضي عبد الجبار المعتزلي حول مدلول السبب والمسبب. والحقيقة لو تأملنا هذا النص[٦٧] لوجدناه يربط بين السبب والمسبب، ومفهوم التوليد في الفكر المعتزلي، ولكنه يميز بين السبب والمسبب من ناحية، والعلة والمعلول من ناحية أخرى، باعتبار أن العلة والمعلول تعبران عن علاقة ضرورية وليس عن علاقة اقتران. والواقع إن القول بالسببية والعلاقة الضرورية تكاد أن تكون أساسًا فكريًّا راسخًا في الفكر المعتزلي عامة؛ ولهذا فقد يكون من التعسف القول بوحدة الموقف بين المعتزلة والأشاعرة في هذه القضية. وحسبي هنا أن أضرب مثلاً سبق أن ضربته في دراسة سابقة لأبين الفرق الجوهري بين مفهوم السببية عند المعتزلة والسببية عند الأشاعرة.

في إطار الدولة البويهية عالج كل من الإمام القاضي الباقلاني الأشعري والقاضي عبد الجبار المعتزلي قضية عملية واحدة هي قضية غلاء الأسعار.

أما الباقلاني، في الفصل الذي خصصه لهذا الموضوع في كتابه "التمهيد"؛ فقد رفض إرجاع الغلاء والرخص في الأسعار إلى العرض، وإنما أرجعه إلى الطلب، أو إلى ما أسماه "الرغائب والدواعي"؛ فالحصار المضروب على مدينة لا يرفع الأسعار داخلها كما يقول. فلو أن الله خلق الزهد في الناس عن الاغتذاء، وإيثار الموت؛ لما اشتروا ما عندهم وإن قل بقليل أو بكثير. وعلى هذا فجميع هذه الأسعار من الله تعالى؛ "لأنه هو الذي يخلق الرغائب في الشراء، ويوفر الدواعي إلى الاحتكار"، بل إن مات الناس بسبب حصار السلطان لمدينتهم، فقد نقول مجازًا إن السلطان قد أماتهم جوعًا وضرًا وهزالاً، وهو في الحقيقة كما يقول الباقلاني لم يفعل بهم موتًا ولا قتلاً؛ وإنما فعل أفعالاً أحدث الله عندها موتهم وهلاكهم. وهكذا يرجع الباقلاني السببية إلى الله وحده في كل شيء، فلا سببية بين الأشياء كما سيعرض ذلك بتفصيل أكبر الغزالي في تهافته. أما القاضي عبد الجبار في كتابه "المغني" فيقول في الموضوع نفسه "بأن سبب الغلاء هو قلة الشيء مع شدة الحاجة إليه، أو كثرة المحتاجين بالنسبة إلى ما هو موجود، وإن ما يجري من

التسعير إنما أنشأه بعض الظلمة، ويؤدي هذا إلى فساد يعم الفقراء"؛ ولهذا يرى القاضي عبد الجبار أن يتدخل الإمام لتسعير بعض الأمتعة على التعديل؛ أي مراعاة المصلحة العامة[٦٨].

وهكذا نتبين اختلافًا فكريًّا وعمليًّا، نظريًّا، وموقفًا بين الإمام الباقلاني الأشعري، والقاضي عبد الجبار المعتزلي في قضية السببية، وفي تجسيدها العملي، وهو كما رأينا ليس مجرد اختلاف أبستمولوجي؛ بل يتضمن بهذا الاختلاف الأبستمولوجي اختلافًا أيديولوجيًّا في الموقف من السلطة.

والواقع إن الأصوليين عامة يتكلمون في موضوع الدوران، الذي يعرف بأنه دوران العلة مع المعلول وجودًا وعدمًا، وانقسموا في ذلك بين قائل بأنه يفيد اليقين، وبين قائل بأنه يفيد الظن، وبين موقف لا يرى فيه ظنًا ولا يقينًا. وكان المعتزلة من القائلين بأنه يفيد اليقين[٦٩].

وعلى هذا فمن التعميم المخل أن نقول بأن التجويز أو اللاسببية هو النظام المعرفي السائد في الفكر البياني عامة، وفي الفكر المعتزلي والأشعري خاصة، وبغير تمييز؛

بل هو السائد كذلك في العقل العربي منذ عصر التدوين حتى يومنا هذا!!

٦- يفسر الجابري هذه الرؤية البيانية للعالم التي تتمثل في الانفصال والتجويز بالمصدر البيئوي الصحراوي والقبلي للغة العربية؛ وهو تفسير جغرافي وأنثروبولوجي للبنية العقلية. ويرد الجابري على نقد مماثل وجهه إليه الأستاذ محيي الدين السبحي في الندوة المخصصة لمناقشة كتابه "نقد الفكر العربي" في مجلة الوحدة(٧٠)، يرد على هذا النقد قائلاً بأنه لا يؤمن بالحتمية الجغرافية، وإن ما قال به ليس تفسيرًا؛ وإنما هو مجرد تصور بياني، إلا أنه يعود فيؤكد على أنه للبحث عن أصول البيان كنظام معرفي لا بد من الرجوع إلى ثقافة العرب في الجاهلية وصدر الإسلام. ولهذا فهو في الحقيقة لا يتخلى عن تفسيره لمبدأ الانفصال والتجويز بالأصول الرملية والقبلية. ويكاد الجابري بهذا التفسير أن يتلاقي حرفيًا مع ما سبق أن فسر به الدكتور عبد الحميد إبراهيم خصائص الوسطية العربية في كتابه المسمى بالوسطية العربية؛ استنادًا كذلك إلى بيئة المجتمع العربي القديم، وما تتسم به

من قبلية، يحتفظ كل فرد فيها بفرديته، تمامًا مثل بيئتهم الصحراوية، التي تتألف من حبات رمل، لكل حبة فيها استقلالها(٧١).

والجابري يرد بنية التجويز واللاسببية إلى علوم العرب في الجاهلية؛ من نجامة وقيافة وفراسة، وتتبع الأثر، إلى غير ذلك، مع أن هذه العلوم نفسها تتضمن في الحقيقة نوبات للفكر السببي، وخاصة قص الأثر الذي يعبر عن عملية الانتقال من المعلول إلى العلة.

والواقع إن كثيرًا من تفسيرات الجابري ينقصها التسبيب الموضوعي، بل قد يغلب عليه الطابع المثالي، فهو مثلاً يفسر جمود الأبنية المعرفية للعقل العربي باكتمالها في عصر التدوين؛ أي إن اكتمال الشيء هو نهايته؛ كأنما الاكتمال شيء مطلق نهائي، يسد أي إمكانية للتطوير والتجويد، وهو تفسير شبه بيولوجي، كما يفسر انهيار العقل العربي تفسيرًا مماثلاً لتفسير "فيستجيير" لانهيار العقل اليوناني؛ أي بسبب احتقار التجربة، وهو سبب ليس صحيحًا بالنسبة للعقل اليوناني، ولا بالنسبة للعقل العربي. ولكنه يعود ويفسر انهيار الحضارة العربية بسيادة الفكر اللاعقلاني، كما يفسر صعود

الحضارة الأوروبية بسيادة العقلانية، فالرأسمالية كما يقول بنت العقلانية، وهو التفسير الذي يقول به ماكس فيبر، وهو في تقديري ناقص إن لم يكن مثاليًّا. بل قد يفسر الجابري أحيانًا ظاهرة من الظواهر بالعامل الديني؛ مثل تفسيره لعدم وجود أداة الملكية في الجملة العربية كما هو الحال في اللغة الأوروبية بأن ذلك راجع إلى أن التصور الإسلامي يجعل الملك لله وحده![٧٢].

٧- يعتبر الجابري علوم البيان علومًا عربية نشأت وتأسست في عصر التدوين. أما علوم العرفان، فبرغم اعترافه بأنها من الموروث القديم، فهو لا يقول بنشأتها في عصر التدوين، وإنما يقول بتسللها إلى عصر التدوين من الماضي. ولهذا فهو يعتبرها وافدًا من الماضي وينكر عليها تمامًا أن تكون نبتة أنبتتها الملابسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الجديدة، دون أن يعني هذا أي إغفال لتأثيرات قديمة.

كما ينكر عليها كذلك – بتحليله الأبستمولوجي لبنيتها المعرفية – أي إضافة جديدة إلى الموروث العرفاني القديم، مما لا يمكن معه تفسير دورها الفاعل في الحركة الاجتماعية

العربية الإسلامية، بل ما حققته من فاعليات سياسية، بل من مؤسسات سلطة بل سلطات (القرامطة مثلاً)، بل ما كان لها من إضافات علمية تجريبية، وخاصة في مجال الكيمياء والطب والرياضيات والفلك.

٨- أكاد أتبين في الجزء الثاني من نقد العقل العربي خلطًا بين مصطلح البنية المعرفية، ومصطلح رؤية العالم. والبنية المعرفية مصطلح أبستمولوجي، أما رؤية العالم فمصطلح محشو بدلالات أيديولوجية. كما أكاد أتبين كذلك خلطًا بين مصطلح البنية ومصطلح المنهج. ولعل هذا يتضح في تحديده لمفهوم البنية المعرفية للبرهان، فتقديمه لمفهوم هذه البنية هو أقرب إلى الكلام عن النهج البرهاني الأرسطي بشكل عام منه إلى مفهوم البنية المعرفية للتجربة الثقافية الخاصة في الأندلس والمغرب؛ ذلك أن هذه التجربة رغم طابعها البرهاني الأرسطي عامة، لم تخرج – كما سبق أن ذكرت – عن إطار الدين الإسلامي. والقول بالعقلانية الاستدلالية الأرسطية أو العقلانية النقدية بشكل عام غير كافٍ لتحديد بنية العقل البرهاني في هذه التجربة الأندلسية الغربية الخاصة. بل

إن مفهوم العقلانية في هذه التجربة في حاجة إلى مزيد من التحديد والتعمق، ولا ينبغي أن يكون الاستناد أساسًا إلى أرسطو هو المظهر الوحيد للعقلانية، وخاصة في مجال العلوم التجريبية؛ فلقد وجه ابن رشد مثلاً انتقادًا إلى الكندي وابن الهيثم؛ وذلك لخروجهما عن المفهوم الأرسطي في مسألة العلاقة بين الفيزياء والرياضيات بشكل عام، أو في نظرية ابن الهيثم في البصريات بشكل محدد، التي تجمع بين الفيزياء والرياضيات(٧٣). إن معيار الحكم العقل عنده كان هو التطابق أو عدم التطابق مع المفهوم الأرسطي، وإن تعارض هذا المفهوم مع التجربة.

٩- يؤكد الجابري أن السؤال عن تغيير وتجديد واقعنا العربي الراهن ليس سؤالاً معرفيًّا؛ بل هو سؤال عملي، وهذا صحيح، ولكنه يعود فيؤكد أن التغيير والتجديد لا بد أن يتم من داخل التراث نفسه، بالانتظام في مشروع سابق هو بالتحديد المشروع الثقافي الأندلسي الذي يتسم بالعقلانية النقدية، وإن هذا هو السبيل للتحرر من سلطات اللفظ والأصل والتجويز. وأخشى أن يعود الجابري بهذا

إلى النظرة الانتقائية للتراث، فلا شك أن التغيير والتجديد لا يتم من خارج تراثنا، أو بتعبير آخر من خارج هويتنا الثقافية؛ وإنما يتم من داخل هذه الهوية الثقافية، ولكن ليس بالامتداد بمرحلة معينة من مراحل التراث القديم أو بنمذجتها أيًا كانت قيمتها العقلانية؛ وإنما يكون في تقديري بالاستيعاب العقلي النقدي(٧٤) لتراثنا كله بمختلف اتجاهاته ومواقفه، في سياق واقعه الاجتماعي والتاريخي الخاص، سواء في أبنيته المعرفية الأبستمولوجية، أو في مضامينه ودلالاته الأيديولوجية.

إن هذا الاستيعاب العقلي النقدي الأبستمولوجي الأيديولوجي، المعرفي، الاجتماعي، التاريخي لتراثنا كله؛ هو السبيل لمواصلة الإضافة الإبداعية له، وهو نفس الموقف الذي ينبغي أن نقفه كذلك – في تقديري – من الثقافة الأوروبية القديمة والحديثة على سواء.

إن تغذية العقل العربي بمنهج العقلانية والنقد والإبداع، لن يتحقق بالانتظام في مشروع تراثي سابق، مهما كان مستواه العقلاني النقدي، ولن يتحقق بالمعرفة النظرية وحدها، سواء كانت على المستوى الأبستمولوجي أو الأيديولوجي، أو بهما

معًا؛ وإنما يتحقق كذلك بل أساسًا بربط فاعليتنا النظرية العقلانية النقدية بفاعلية عملية عميقة الجذور في واقعنا الاجتماعي والقومي؛ تغييرًا وتجديدًا لهذا الواقع، وخروجًا به من مرحلة التخلف والتبعية والتمزق القومي، إلى المشاركة الفاعلة الإيجابية في حضارة العصر.

***

هذه هي بعض الملاحظات المنهجية التي هي مجرد تهميش سجالي متواضع على متن الجابري في كتابه "نقد العقل العربي"؛ ولهذا فهي - كما سبق أن ذكرت - مجرد ملاحظات تمهيدية لدراسة أكثر تفصيلاً.

وأيًا ما كان الأمر؛ فإن هذه الملاحظات المنهجية التمهيدية العامة لا تقلل بحال من القيمة الكبيرة لهذا العمل الجليل الذي قام به الجابري، والذي يعد بحق إضافة إبداعية إلى فكرنا العربي المعاصر.

وإذا كان النقد الأساسي الموجه إلى "نقد العقل العربي" هو اقتصاره منهجيًّا على التحليل الأبستمولوجي، واتخاذه هذا التحليل ركيزة للحكم على العقل العربي عامة منذ عصر التدوين حتى اليوم، وإغفال كل العوامل الاجتماعية

والتاريخية والأيديولوجية عامة، فإني أكاد أتنبأ بأنه سوف يتجنبه في كتابه القادم (الجزء الثالث من نقد العقل العربي) هذا، خاصة وأنه يمس العقل السياسي، وأنه سيجد نفسه مضطرًا إلى التفسير بالعوامل الاجتماعية والتاريخية والأيديولوجية، كما اضطر إلى ذلك في بعض الأحيان في تحليله الأبستمولوجي.

***

المراجع:

١- محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي (١) – تكـوين العقـل العربي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، مـايو ١٩٨٤، صفحة ٢٦.

٢- المرجع السابق، ص ٢٤.

٣- المرجع السابق، ص ٢٦.

٤- المرجع السابق، ص ٣٨.

٥- المرجع السابق، ص ٧١.

٦- المرجع السابق، ص ١٣٤.

٧- المرجع السابق، ص ٧١.

٨- المرجع السابق، ص ٣٣٤.

٩- المرجع السابق، ص ٧٩ – ٨٩.

١٠- المرجع السابق، ص ١٠٥.

١١- المرجع السابق، ص ١٠٦.

١٢- المرجع السابق ص ١١١ – ١١٦.

١٣- المرجع السابق، ص ١٢٠.

١٤- نفس المرجع والموضع.

١٥- المرجع السابق، ص ١٢٩.

١٦- المرجع السابق، ص ١٣٠.

١٧- المرجع السابق، ص ١٣٤ – ١٣٥.

١٨- المرجع السابق، ص ١٤٤.

١٩- المرجع السابق، ص ١٩٥ – ١٩٩.

٢٠- المرجع السابق، ص ٢٠٢.

٢١- المرجع السابق، ص ٢٨٠ – ٢٨١.

٢٢- المرجع السابق، ص ٢٩٩.

٢٣- المرجع السابق، ص ٣٠١.

٢٤- المرجع السابق، ص ٣٤١.

٢٥- المرجع السابق، ص ٣٣٧ – ٣٤١.

٢٦- المرجع السابق، ص ٣٤٢.

٢٧- المرجع السابق والموضع نفسه.

٢٨- المرجع السابق، ص ٣٤٣.

٢٩- المرجع السابق، ص ٣٤٧.

٣٠- المرجع السابق، ونفس الموضع.

٣١- محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي (٢) - بنية العقل العربي، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، يونية، ١٩٨٦، صفحة ٣٨.

٣٢- المرجع السابق، ص ٤١.

٣٣- المرجع السابق، ص ٤٢.

٣٤- المرجع السابق، ص ٤٣.

٣٥- المرجع والموضع نفسه.

٣٦- المرجع السابق، ص ٥١.

٣٧- المرجع السابق، ص ٦٣.

٣٨- المرجع السابق، ص ٦٤.

٣٩- المرجع السابق، ص ١٠٣.

٤٠- المرجع السابق، ص ١٠٤.

٤١- المرجع السابق، ص ١٠٥.

٤٢- المرجع السابق، ص ١٠٦.

٤٣- المرجع السابق، ص ٢٠٦.

٤٤- المرجع السابق، ص ١٩٢.

٤٥- المرجع السابق، ص ٢٠٢.

٤٦- المرجع السابق، ص ٢٤١.

٤٧- المرجع السابق، ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

٤٨- المرجع السابق، ص ٢٤٤.

٤٩- المرجع السابق، ص ٢٤٥.

٥٠- المرجع السابق، ص ٢٤٦.

٥١- المرجع السابق، ص ٢٤٧.

٥٢- المرجع السابق، ص ٢٤٠.

٥٣- المرجع السابق، ص ٣٧٢.

٥٤- المرجع السابق، ص ٣٧٩.

٥٥- المرجع السابق، ص ٣٨٤.

٥٦- المرجع السابق والموضع نفسه.

٥٧- المرجع السابق، ص ٤٧٦.

٥٨- المرجع السابق، ص ٥١٨.

٥٩- المرجع السابق، ص ٥٦٤.

٦٠- المرجع السابق، ص ٥٦٥.

٦١- المرجع السابق، ص ٥٦٨.

٦٢- المرجع السابق، ص ٥٦٩.

٦٣- المرجع السابق، ص ٥٧٤.

٦٤- نقد العقل العربي – تكوين العقل العربي، صفحة ٢٧٥ (سبق ذكره).

٦٥- المرجع السابق، ص ٣١٨ .

٦٦- محمود أمين العالم: مفهوم الزمن في الفكر العربي الإسلامي قديمًا وحديثًا، في "دراسات في الإسلام"، بيروت، دار الفارابي، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥، صفحة ١٠٥ – ١١٩.

٦٧- نقد العقل – الجزء الثاني: "بنية العقل"، (سبق ذكره)، ص ١٩٨.

٦٨- محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، طبعة ثانية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٨٨، صفحة ٣١٣.

٦٩- علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف، ١٩٦٥، صفحة ١٢٠ – ١٢١.

٧٠- مجلة الوحدة، عدد نوفمبر ١٩٨٦، صفحة ١٥٧ – ١٥٩.

٧١- د. عبد الحميد إبراهيم، الوسطية العربية، دار المعارف، ١٩٧٩، صفحة ٤٥٧.

٧٢- بنية العقل العربي (سبق ذكره)، صفحة ٥١.

٧٣- A. J. Sabra: The Andalusian Revolt. Against ptolemic Atronomy. In "Transformation and tradition in the Sciences "Cambridge Univ. press. 1984, 152.

٧٤- الوعي والوعي الزائف، (سبق ذكره)، صفحة ٦٧ – ٦٨.

نظرية الثورة عند مهدي عامل[*]

إذا أردنا أن نبحث عن برهان أو دليل على مدى مصداقية فكر مهدي عامل وفاعليته؛ لما وجدنا برهانًا أو دليلاً أسطع وأشد يقينًا وقوة من استشهاده نفسه. فلو لم يكن فكره صحيحًا لما قتل بيد من قتلوه، ولو لم يكن فكره فاعلاً لما قتل بيد من قتلوه.

كان فكر مهدي عامل فاضحًا لحقيقة قوى الطائفية والاستغلال الطبقي، والتبعية للإمبريالية، كاشفًا الطريق الصحيح لمصارعتها والانتصار عليها.

وكان فكر مهدي عامل لا مجرد إبداع نظري ثوري؛ بل كان كذلك ممارسة حية فاعلة، في التزامه بحزبه الثوري، الحزب الشيوعي اللبناني، وفي اندماجه بأوسع الجماهير توعية وشحذًا لنضالها الوطني والاجتماعي. ولأنه كذلك قتلوا رجل الفكر والفعل، آملين أن يقتلوا بهذا فكر الرجل ودلالة فعله. ولكن.. هيهات لهم ذلك. فها هو ذا مهدي عامل فكرًا

---

[*] بحث قدم في ندوة حول فكر الشهيد مهدي عامل، انعقدت في مركز البحوث العربية في القاهرة، ٢٧ / ٢٩ مايو.

وفعلاً مناضلاً يغمر ساحة لبنان، وها هو ذا تخضر به عقول وتتفتح به سبل نضال في مصر، وفي مختلف ساحات الوطن العربي كله.

لست أغالي إن قلت: إنه المفكر العربي الوحيد الذي حاول أن يبني نظرية علمية متكاملة للثورة العربية، بل للثورة في البلاد المتخلفة عامة. حقًا، قد نجد مقالات ودراسات نظرية وسياسية وبرامج أحزاب هنا وهناك، ولكن لا نكاد نعثر على مفكر آخر حاول تنظير الواقع العربي وواقع التخلف عامة تنظيرًا علميًا متسلحًا بالفكر الماركسي على هذا المستوى من الجدية والعمق والاتساق.

قد نجد اجتهادات ودراسات تتسلح بالفكر الماركسي في دراسة الفكر العربي التراثي والمعاصر، في كتابات الشهيد العظيم حسين مروة، وكتابات الطيب يزيني، ومحمود إسماعيل، وسمير أمين، وغيرهم، وقد نجد اجتهادات كذلك عند مفكرين عقلانيين ديمقراطيين أو إسلاميين، يسعون لتحديد معالم الفكر العربي التراثي والمعاصر؛ مثل زريق، والعروي، والجابري، وفؤاد زكريا، وحسن حنفي، ونصيف نصار، ونديم البيطار، وياسين الحافظ، وغيرهم. ولكننا في

الحقيقة لا نكاد نجد في غير كتابات مهدي عامل هذه المحاولة الرائدة الجسور لتنظير الواقع العربي الراهن، وواقع التخلف عامة؛ تنظيرًا علميًّا ثوريًّا.

لم يتخذ مهدي عامل من الفكر الماركسي المتكون نقطة بدايته، بل أراد أن يجعل من واقعنا المتخلف نقطة البداية، بل أن يضع أسس الفكر الماركسي المتكون نفسه موضع التساؤل على أرض هذا الواقع المتميز. حتى يمكن – على حد تعبيره – أن يتكون فكرنا كفكر ماركسي حقًا؛ أراد مهدي عامل بناء نظرية ماركسية للتخلف، عندما اكتشف أن عدم وجود نظرية ماركسية للتخلف هو في حد ذاته ظاهرة رئيسية من ظواهر التخلف[1]، وكان عليه أن يحدد أدوات بحثه النظري، محاولاً أن يتحرر من كل نزعة تجريبية ساذجة مسطحة، أو نزعة تجريدية مثالية متعالية، حتى يتمكن من بناء نظرية علمية للتخلف، أو بتعبير آخر لثورات التحرير الوطني.

ولهذا فلعل الحديث عن أدواته المعرفية أن يكون مدخلنا إلى التعرف على معالم نظريته نفسها.

وما أكثر أدواته المعرفية التي استعان بها لتحديد معالم نظريته، ولكن سأكتفي بتناول ثلاث أدوات أو ثلاثة مفاهيم؛ هي في تقديري أبرز هذه الأدوات والمفاهيم؛ هي مفهوم البنية، ومفهوم القطع البنيوي، ومفهوم الواقع النظري، ولكن لعل مفهوم البنية أن يكون هو المفهوم المحدد أو المسيطر – لو صح التعبير – على بقية المفاهيم الأخرى؛ ولهذا قد نركز عليه في البداية، وخاصة لما قد يثيره هذا المفهوم من إيحاء بتداخل أو اختلاف مع مناهج نظرية أخرى كالبنيوية.

البنية: في البدء كانت البنية، لا الكلمة ولا الفعل، ولا الشيء، هي الأول والآخر، الأولية للبنية، والأولوية لها كذلك. يكاد مفهوم البنية في نظرية مهدي عامل أن يكون الإطار المسيطر والقوة السببية الفاعلة لكل شيء، والبنية ليست إطارًا تتحرك داخله الأشياء؛ بل لا شيء له وجود دال فاعل خارج بنية. إلا أن البنية ليست كذلك إطارًا خارجيًّا، بل هي أيضًا ما يتشكل داخل الإطار البنيوي من علاقات متبنينة. إننا في وحدة عالم يتألف من علاقات بنيوية متداخلة، تجمع في آن بين الكونية والتميز، أو بين الكلية

والخصوصية، ولكنها ليست متداخلة كوجـود ثابـت؛ بـل متداخلة احتدادًا وصراعات، وتناقضًا بين بعضها الـبعض، بسبب ما بينها من تفاوت في الوجود، يفضي بها بدوره إلـى تفاوت في التطور بين علاقاتها وحركاتها المختلفة، إلا أنهـا ليست تشكيلاً لعلاقات متداخلة متصارعة متناقضة، متطورة فحسب، بل إنها تتضمن كذلك قوة الفعل والتأثير والتسـبيب لو صح التعبير. لا شيء يمكن تفسيره إلا في إطار علاقتـه البنيوية، ولا شيء يمكن أن يحدث كذلك إلا بفاعلية بنيويـة، أي بعلية بنيوية. إنها إذن – بتعبير عام – العلاقة المحـددة والمسيطرة والمهيمنة والمؤثرة والفاعلة على تنوع الأشـكال التي تتخذها هذه العلاقة، وتنوع مستويات هذه الأشكال، من حيث الوجود والتطور.

نحن مرة أخرى داخل عالم مبنين، متفاوت، متطور فـي تبنينه، وقوة الفعل والتأثير فيه ناجمة عن هذا التبنين نفسه.

منذ الوحدة الأولى للفرد، للفكر، للشيء، للعنصر، حتـى العلاقات الإنسانية الكلية الكونية، مرورًا بالأبنية الاجتماعيـة المتميزة، تسود البنية وتحدد وتسيطر وتسبب وتفعل، يقـول مهدي عامل: "الوجود الفعلي ليس للعنصر بما هو عنصـر،

بل للبنية؛ ذلك أن العنصر لا يتحدد ولا يقوم بذاته، بل بعلاقاته"[٢]. الوجود إذن بل الأولوية في الوجود المادي هي للعلاقة لا للعنصر[٣]، وعلاقة الفكر بالواقع – كما يقول كذلك – ليست علاقة أفراد بواقع يخضع في تطوره لمنطق عقلاني خارج عن الإرادة الذاتية، بل علاقة بنيوية يتحرك في إطارها الأفراد بفعل تطور البنية ومنطقها؛ سواء على صعيد الواقع الاجتماعي التاريخي، أم على صعيد الفكر، لا بفعل إرادتهم الذاتية[٤]، وإذن فالفكر كذلك ليس له وجود مستقل، مهما بلغت أهميته العملية أو النظرية، ولا وجود له إلا في بنية فكرية متكاملة، تحدد موقعه بالنسبة لأفكار أخرى تضمها وحدة بنية، وبالتالي وحدة تطور[٥]. واقع الفكر إذن لا يفسر الفكر؛ لذلك وجب حكمًا الرجوع في تفسير الفكر إلى البنية الاجتماعية التي يتحرك فيها[٦].

ومن هذا المنطق كان نقد مهدي عامل للمؤتمر الذي انعقد عام ١٩٧٤ في الكويت، حول "أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي"، فجوهر الخطأ في أطروحة هذا المؤتمر هو رؤيتها التماثلية للفكر، في الماضي والحاضر كخط تتابعي ثابت، وإغفال أن الفكر في الماضي غير الفكر في الحاضر؛

لاختلاف البنية الاجتماعية التي يتحرك فيها كل منهما، فليس التماثل بين فكر الماضي وفكر الحاضر، إلا تماثلاً أيديولوجيًّا مظهريًّا، وليس تماثلاً حقيقيًّا، وهو تماثل تسعى إلى فرضه الأيديولوجية البورجوازية لإخفاء حقيقة البنية الراهنة، وما تفرزه من أزمة هي ثمرة هذه البنية البورجوازية[٧]؛ ولهذا فالشكل التاريخي الذي تأخذه الحضارة في مجتمع معين؛ هو الشكل التاريخي الذي تحدده لها طبيعة البنية الطبقية الخاصة بهذا المجتمع[٨]. وتأسيسًا على هذا؛ فالبنية ليست شكلاً مفرغًا؛ بل هي بالدقة تجسيد لعلاقة الإنتاج السائدة، وما يحتدم داخلها من صراعات وتناقضات، تتخذ بدورها في تحركها وتفاوتها وتطورها شكلاً بنيويًّا، فهناك التناقض المحدد، وهو تناقض ذو ثبات بنيوي نسبي؛ لأنه التناقض الأساسي بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. وهناك التناقض المسيطر؛ وهو التناقض السياسي والاقتصادي والأيديولوجي، وإن كان التناقض الاقتصادي والأيديولوجي يعبران في تجليهما عن التناقض الرئيسي؛ وهو التناقض السياسي؛ أي الصراع الطبقي.

وهكذا، فالبنية ليست أشكالاً فارغة، وليست ثابتة؛ وإنمـــا هي بنية علاقات اجتماعيـــة، تحكمهـــا تناقضـــات مختلفـــة متفاوتة.

وإذا انتقلنا من هذا التعميم إلى التخصـــيص فـــي الواقـــع العربي، أو في البلدان المستعمرة المتخلفة عامة؛ لوجـــدنا أن بنيتها الإنتاجية على اختلافها وتفـــاوت تطورهـــا، يحكمهـــا جميعًا تبعيتها لبنية الإمبريالية الرأسمالية العالميـــة. وبـــرغم ما بين البنية المتخلفة التابعة، والبنية الرأسمالية الإمبرياليـــة من اختلاف وتفاوت؛ فهناك وحدة بنيوية واحدة، تحكم العلاقة بينهما، وإن تكن وحدة تناقضية بين نمط الإنتاج الأساســـي، وبين نمط الإنتاج في هذه البلاد المتخلفة.

وتأسيسًا على هذه النظرية البنيوية في تبعية العلاقة بـــين نمط الإنتاج في هذه البلاد المتخلفة، وعلاقة الإنتاج في هـــذه البلاد المتخلفة، وعلاقة الإنتاج في البلاد الرأســـمالية؛ فإنـــه ليس المهم في فهمنا لعلاقة الإنتاج في هذه البلاد التابعة هـــو معرفة جذور تاريخها الماضي – رغم أهمية معرفـــة هـــذا التاريخ – وإنما المهم هو بنيتها التي توحـــدها، وإن بشـــكل تناقضي مع البنية الرأسمالية الإمبريالية، بل إن هـــذه البنيـــة

التابعة بسبب هذه البنية الأشمل التـــي تسـتوعبها، وبـــرغم طابعها البنيوي المتميز (أي الخاص)؛ فإنها تفتقــد التفــارق الداخلي؛ أي التبنين الطبقي الداخلي، فالبورجوازية في هــذه البلاد ليست إلا ممثلة للبورجوازية الرأســمالية فــي البلــد الرأسمالي، ولهذا تقتصر هــذه البورجوازيــة التابعــة فــي وجودها الطبقي إلى الأسس التي تجعل منها طبقة[٩].

ولهذا السبب – في تقديري – لا يحدد مهدي عامل بنيــة هذه البلاد المتخلفة، أو علاقة الإنتاج فيها بصفتها الإنتاجية؛ أي بطبيعة الإنتاج فيها؛ وإنمــا يحــددها بصــفة علاقتهــا بالرأسمالية الإمبريالية، فيطلق عليها صفة علاقــة الإنتــاج الكولونيالية. والكولونيالية ليست صفة إنتاجية، حتى لو كــان الإنتاج في هذ البلاد المستعمرة المتخلفة يتم نهبه وتوجيهــه كلية إلى البلاد الراسمالية الإمبريالية؛ بل الكولونياليــة هــي صفة العلاقة البنيوية، وليست طبيعة الإنتاج داخل هذه البلاد المتخلفة المستعمرة. وبهذه العلاقة البنيوية، يقول مهدي عامل باللا تفارق الطبقي في بنية الــبلاد التابعــة، وبالاســتحالة البنيوية لصيرورة إنتاج هذه البلاد إنتاجًا رأسماليًّا[١٠]. وعلى هذا فصفة الكولونيالية هي تغليب لطــابع العلاقــة التابعــة

للإمبريالية على طبيعة الإنتاج نفسه، فالكولونيالية كما ذكرنا ليست صفة إنتاجية؛ بل هي سيطرة وتبعية، فضلاً عن أن العلاقة الكولونيالية هي علاقة تنتسب إلى مرحلة الاستعمار القديم، ولا تصح وصفاً للعلاقة في المرحلة الإمبريالية إلا في بعض الحالات المحددة. إلا أن هذا ليس موضوعنا هنا؛ وإنما المهم أن نبرز أن العلاقة البنيوية بين الإنتاج الرأسمالي والبلاد التابعة المتخلفة تفرض بنيويًّا عدم التبنين الطبقي، وعدم التطور الرأسمالي داخل البلاد التابعة المتخلفة، أو بتعبير آخر إن العلاقة البنيوية المسيطرة، تكاد تنفي الخصائص الذاتية للمجتمع التابع، وتجعل من علاقات إنتاجه مجرد علاقات إنتاج تابعة، ولكن دون صفة إنتاجية ذاتية.

وبرغم هذا؛ ففي تحليل مهدي عامل لبنية علاقات الإنتاج التابعة هذه، يتبين بل يحدد ويحلل أشكالاً من التكون والتفارق الطبقي، وإن يكن محكومًا دائمًا بالتبعية البنيوية للرأسمالية الإمبريالية. وفي هذا التفارق الطبقي تبرز الطبقة البورجوازية الكولونيالية، الممثلة للرأسمالية الإمبريالية، كما تبرز الطبقة النقيض؛ أي الطبقة العاملة، وتبرز بينهما البورجوازية الصغيرة لا المتوسطة – كما يقول مهدي

عامل ــ حتى لا نقع في تماثل مع الطبقة المتوسطة في البلاد الرأسمالية. وعندما تنجح البورجوازية الصغيرة في أن تصبح قوة مسيطرة في السلطة، لا يحدث تغيير طبقي في هذه السلطة؛ بل مجرد استبدال طبقي في علاقة الطرف المسيطر في إطار ثباته البنيوي، فالبنية الكولونيالية تفرض على هذه البورجوازية الصغيرة في السلطة أن تصبح بورجوازية كولونيالية متجددة؛ أي يتم استيعابها بنيويًّا، وتظل بهذا عاجزة عن أي تنمية رأسمالية، شأن البورجوازية الكولونيالية التقليدية. ولن ينقذ البورجوازية الصغيرة من هذا المصير إلا تحالفها مع الطبقة النقيض؛ أي الطبقة العاملة.

المهم كما رأينا أن العلاقة البنيوية هي وحدها التي تحدد طبيعة العناصر الداخلية فيها، فالبنية على حد تعبير مهدي عامل هي قانون تتحكم بصيرورتها وما تولده صيرورتها من أحداث هي آثار هذه البنية. وليس المهم في البنية تاريخية الحدث، ولا جوهريته، فحقيقته ووجوده وتطوره رهن بالبنية المسيطرة نفسها.

ولهذا، فالتخلف نفسه لا يفهم ولا يفسر بماضيه وآثار هذا الماضي كما يقول إيف لاكوست، ولا بالفارق الكمي بين بلد

متخلف وبلد رأسمالي غربي؛ وإنما يفهم ويفسر ببنيته الراهنة، فالتخلف – كما يقول مهدي عامل – بنية اجتماعية متماسكة؛ أي إنه نظام إنتاج متميز (أي خاص) هو نظام الإنتاج الكولونيالي[١١].

والاستعمار نفسه في ضوء هذا المفهوم البنيوي ليس كيانًا قائمًا بذاته، ومتطور بنفسه؛ بل هو "وليد حركة صدام بين بنيتين اجتماعيتين خضعت إحداهما، وحققت الثانية ضرورة تطورها بسدها أفق إمكانية واقعية لتطور الأخرى"[١٢]. ولهذا فالعلاقة بين الرأسمالية الغربية والتخلف، "إذا نظر إليها داخل الأفق التاريخي لتكونها وتطورها ليست علاقة خارجية، بل هي فعلاً علاقة داخلية، أو ربما كان الأصح تحديدها – كما يقول مهدي عامل – كعلاقة تداخل بنيوي"[١٣] ولهذا كذلك فالتخلف ليس أثرًا لسبب منفصل عنه؛ وإنما هو في حقيقته كبنية شاملة؛ نتاج لبنية شاملة أخرى مرتبطة به داخليًّا في حركة تشامل واحدة[١٤].

ولن نستطيع أن نفهم الطائفية في لبنان إلا في ضوء هذا المفهوم البنيوي كذلك، فالطائفية – كما يرى مهدي عامل – ليست كيانًا جوهريًّا، ليست وحدة اجتماعية قائمة

بذاتها، ليست الطائفية شيئاً؛ إنها علاقة سياسية قائمة بين فئات من الطبقات الكادحة، وفئة من البرجوازية، ورؤساء العائلات الكبيرة ورؤساء طوائف[١٥]. وهي ليست بقيًّا من الماضي، وإلا وقعنا في تماثلية مثالية هيجلية؛ كما يقول مهدي عامل، فالطائفية في الماضي غير الطائفية اليوم بنيويًّا. الطائفية اليوم لا يمكن فهمها إن لم نفهم الشكل الكولونيالي لتحرك نمط الإنتاج الرأسمالي في البنية اللبنانية[١٦]. إن الطائفية إذن تفسر كذلك بالبنية الكولونيالية كعلاقة سياسية، ولا تفسر بجذور التغيير تاريخية، أو بكيانه اجتماعية.

وهكذا نجد أن مفهوم البنية إطار تتحقق وتتصارع داخله العلاقات الاجتماعية في مستوياتها المختلفة، كما أنها كذلك العلة الشارطة المحددة والمسيطرة والفاعلة في تطور هذه العلاقات والمفسرة لها.

ولهذا كان من الطبيعي بنيويًّا في ضوء هذه العلاقة الكولونيالية البنيوية أن ينتهي مهدي عامل إلى القول بأن التخلص من هذه العلاقة الكولونيالية البنيوية إنما يتم بالتحرر الوطني. وأن هذا التحرر الوطني في ذاته من حيث إنه

تحرر من علاقات الإنتاج الكولونيالية التابعة للرأسمالية هو انتقال كذلك في الوقت نفسه إلى الاشتراكية، فلا سبيل إلى الانتقال داخل هذه البنية الشاملة إلى الرأسمالية، لما تفرضه بنية العلاقة الكولونيالية من استحالة صيرورتها علاقة رأسمالية. ولهذا كذلك فلا طريق غير طريق التحرر الوطني كوجه آخر للتحول الاشتراكي. وهكذا يصبح للصراع الوطني بعد طبقي، كما يصبح للصراع الطبقي بعد وطني. ولكن هذا لا يتم بالاستبدال الطبقي في إطار بنية علاقات الإنتاج الكولونيالية؛ وإنما يتم كذلك بالتغيير البنيوي الطبقي. فقفزات التاريخ – كما يقول مهدي عامل – لا ترسمها الأحداث مهما عظمت بل البنية في قفزتها"(١٧).

ولعل هذا ينقلنا إلى مفهوم آخر في البنية النظرية لفكر مهدي عامل؛ هو مفهوم القطع البنيوي والمعرفي. ولنعرض له عرضًا سريعًا.

القطع البنيوي: القطع المعرفي هو انتقال الفكر من بنية معرفية، وطبقية معينة، إلى بنية معرفية وطبقية أخرى. والقطع البنيوي هو الانتقال الجذري من بنية علاقات إنتاج معينة إلى بنية علاقات أخرى. وحركة التاريخ كما يقول

مهدي عامل ليست استمرارًا أو تواصلاً أو تتابعًا؛ بل هـــي حركة تقطع تترابط فيها أنماط الإنتاج في قفزاتها البنيوية من نمط إلى آخر[١٨]، بشكل يستحيل فيه قــراءة نمــط الإنتــاج الرأسمالي مثلاً في بنية نمط الإنتاج الإقطاعي أو الاستبدادي أو الانطلاق منه. العلاقة بين هذين النمطين ليســت علاقــة استمرار يتولد فيها الأول من الثاني؛ بل هي علاقة قطــع[١٩] بنيوي بين البنيتين.

والحركة الهيجلية والمنهج التاريخي والمنطق الغيبي فــي استنادها على منطق التماثل، تقيم علاقة من التماثل بين أبنية العلاقات الإنتاجية المختلفة. أما المنطق العلمي فهو منطــق الاختلاف لا منطق التماثل. والاختلاف البنيــوي يفتــرض لتحقيق التغيير القطع، وإقامة الحد الفاصل؛ أي كسر الإطار البنيوي لتطور البنية الاجتماعيــة[٢٠]؛ أي تحقيــق الثــورة. فبالنسبة للبنية الاجتماعية مثلاً، فإنه إذا كانت الإمبريالية قــد أحدثت في حركة تاريخنا – كما يقول مهدي عامل – انقطاعًا خرج فيه تاريخنا هذا عنا، بدخوله في حركة تحــدد علاقــة التبعية البنيوية للإمبريالية، فليس هنــاك بالضــرورة غيــر ضرورة إحداث انقطاع آخر، يعود به تاريخنا إلينــا، ولــن

يتحقق ذلــك إلا بــالتحرر الــوطني مــن علاقــة الإنتــاج الكولونيالية، الذي هو في الوقت نفسه إقامة علاقــة إنتــاج اشتراكية. ويؤكد مهدي عامل في هذه النقطة بــأن "القفــزة البنيوية الثوريــة فــي تطــور البنيــة الاجتماعيــة لا تــتم إلا بالممارسة السياسية للصراع الطبقي، ولــيس بممارســة أيديولوجية أو اقتصادية[٢١]. إنها قفزة بنيوية تتحقق بسيطرة التناقض السياسي (أي الصراع الطبقي)، وانتــزاع الســلطة السياسية من الطبقة المسيطرة[٢٢]. وتأسيسًا على مفهوم القفزة البنيوية ينتقد مهدي عامل القــول بالعلاقــة التتابعيــة بــين مرحلتين: مرحلة تحرر وطنــي، ومرحلــة الانتقــال إلــى الاشتراكية، ويقول: "هذا الشــكل المعيــب مــن التمرحــل التاريخي؛ هو شكل تجريبي، يكتفي بما يظهر من التاريخ في أحداثه، فيمرحل التاريخ قياسًا على تتابع الأحداث منه، بــدلاً من أن نعيش الأحداث على مراحل التاريخ التي تتحدد فــي قفزاته البنيوية"[٢٣].

وتأسيسًا على هذه الوثبة البنيوية كذلك، يســتبعد وجــود "المرحلة الديمقراطية الوطنية كمرحلة ضرورية في مرحلــة الثورة التحريرية"[٢٤]، ولكنه في الحقيقة يستبعد هذه المرحلة

باستبعاد أن تكون القيادة للبورجوازية الصغيرة، وإن لم يستبعدها كإمكان في الواقع نتيجة لشروط محددة قد تتحقق في بلد معين ولا تتحقق في بلد آخر(٢٥). إنها إذن كما يقول "إمكان في الواقع، ولكنها ليست إمكانًا في النظرية، مؤكدًا أن الإمكان الذي تستكشفه النظرية في النظرية ضرورة وليس إمكانًا"(٢٦).

ولعل هذه الإشارات الأخيرة تفرض علينا التساؤل: كيف يكون الإمكان الواقعي مختلفًا عن الإمكان النظري؟ وكيف يكون الإمكان النظري ضرورة وليس إمكانًا؟ وهذا التساؤل هو ما ينقلنا إلى النقطة الثالثة والأخيرة في مفاهيم مهدي عامل النظرية، أقصد بها مفهوم الواقع النظري.

الواقع النظري:

يؤكد مهدي عامل منذ البدايات الأولى لكتاباته، وخاصة كتابه "أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية"، حتى كتاباته الأخيرة عن ابن خلدون والطائفية والحرب اللبنانية؛ يؤكد على التفرقة بين الواقع والفكر. فحين يتماثل ظاهر الشيء وماهيته – على حد قوله – يبطل العلم(٢٧). فالمعالجة العلمية لا تضع الفكر في مواجهة مباشرة

مع الواقع؛ لأن الفكر لا يصل إلى الواقع كما يقول مهدي عامل إلا بإنتاجه لمفاهيمه النظرية عن طريق نقده للمفاهيم المتكونة. فمن عملية النقد هذه يتكشف الواقع في بنيته النظرية[٢٨]. ولهذا فالواقع التاريخي والتجريبي شيء، والواقع النظري شيء آخر، ولا يجوز إطلاقًا الخلط بينهما. فلكل منهما وجود الخاص[٢٩]. فموضوع العلم ليس معطى جاهزًا في حقل التجربة المباشرة؛ بل هو "موضوع نظري يبنى في عملية معقدة هي بالضبط عملية إنتاجه المفهومي"[٣٠]؛ ولهذا فالوجود العلمي لموضوع العلم هو وجوده النظري لا وجوده الواقعي؛ أي وجوده في نظرية متكاملة[٣١].

والتحديد النظري للواقع هو استخراج بعملية فكرية معقدة للقوانين العامة التي يخضع لها الواقع في حركته التاريخية داخل إطار بنيوي محدد. وليست هذه القوانين النظرية إلا أدوات الفكر لمعرفة الواقع في وجوده التجريبي، ولكن لا وجود لهذه القوانين النظرية في الواقع التجريبي إلا بشكل مميز؛ أي خاص، وهذا التميز أو هذه الخصوصية؛ هي الأساس لوجود القانون في الواقع. إلا أن هذا التميز "هو

الذي يمنع التماثل بين الواقع في النظرية والواقع في التجربة"[٣٢]. ولهذا، فعندما حدد مهدي عامل الثورة التحريرية باعتبارها ثورة اشتراكية؛ فإنما حددها في وجودها النظري؛ أي إنه يكشف بهذا التحديد عن طبيعتها النظرية، كما تمثل مع ذاتها في واقعها النظري على حد قوله[٣٣]. ومن هنا يمكن القول بأنه ليس ثمة تناقض بين تحديد مهدي عامل للوجود النظري الموحد للثورة الوطنية التحريرية والثورة الاشتراكية، وبين تنديده لهؤلاء "اليساريين" الذين يطرحون الثورة الاشتراكية كمهمة عملية مباشرة، وفي كل مناسبة سياسية متوترة من غير انتباه إلى الشروط التاريخية والاجتماعية لتحقيق العملية الثورية؛ مما يؤدي إلى جر الطبقة العاملة إلى مغامرة فاشلة، وضرب التحالف بينها وبين البورجوازية الصغيرة[٣٤]. كما أنه يمكن القول كذلك بأنه ليس ثمة تناقض بين قول مهدي عامل بمفهوم القطع البنيوي كشرط للتحول الثوري، وبين قوله بأن الثورة عملية تاريخية معقدة، تمر بمراحل متعددة هي مراحل تحقق ضرورتها النظرية، واعتباره أن من الخطأ الفاحش تجاهل

وجود هذه المراحل في سير التطور التاريخي للواقع الاجتماعي نحو تحقيق وجوده النظري"[٣٥].

المهم، إن إنتاج وتحديد هذا الوجود أو الواقع النظري؛ هو إنتاج للمعرفة العلمية. ويتم هذا الإنتاج بممارسة نظرية تتميز عن الممارسة الواقعية، وبهذه الممارسة النظرية التي يتم بها القبض المعرفي على الواقع النظري (أي إنتاج المعرفة العلمية) يتم كذلك نقض أيديولوجية الطبقة المسيطرة.

وهكذا ينقلنا مهدي عامل نقلة أخرى. فالممارسة النظرية هي في الوقت نفسه ممارسة طبقية. حقًا إنه يميز بين الممارسة النظرية والممارسة الأيديولوجية، إلا أن هذا التمييز لا ينفي كون الممارسة النظرية ممارسة من ممارسات الصراع الطبقي، ذلك أن المعرفة العلمية لحركة التاريخ – على حد قوله – ينتجها نشاط وعي طبقي يتناول هذه الحركة المادية من زاوية الطبقة التي عليها أن تحقق ضرورة التاريخ نفسه"[٣٦]. وتأسيسًا على هذا فإن البروليتاريا وحدها دون غيرها من الطبقات الاجتماعية قادرة – كما يقول مهدي عامل – على إنتاج المعرفة العلمية في شكلها

الراهن، وهي أيضًا وحدها القادرة علـــى التملـــك المعرفـــي لمختلف الأشكال التاريخية السابقة من المعرفة العلمية"[٣٧].

ولقد كانت معالجته لقضية التراث في نقده لندوة الكويت، وفي كتيبه عن ابن خلدون؛ تأكيدًا لهذا المعنى الأخير بالذات.

بهذا المفهوم العلمي الطبقي للممارسة النظرية في ترابطه بمفهوم البنية، وبمفهوم القطع البنيوي؛ تتحدد بعض المعـــالم الأساسية لنظرية الثورة عند مهـــدي عامـــل فـــي اتســـاقها وتكاملها. وهي كما نرى تعد أرقى وأعمق ما وصـــل إليـــه التنظير العلمي العربي في حقل الممارسة الثورية.

***

ولكن تبقى مع ذلك بعض الملاحظات العامة التـــي هـــي أقرب إلى التساؤلات الإشكالية.

تساؤلات إشكالية:

لا شك أن مفهوم البنية عند مهدي عامل يختلف إلى حـــد كبير عن مفهوم البنية عند أصحاب النزعة البنيوية، وإن يكن في الحقيقة متأثرًا تأثرًا كبيرًا بالاتجاه البنيوي الماركسي عند التوسر وبولنتزاس، رغم ما يوجهه إليهما من انتقادات تتعلق

ببعض المسائل التفصيلية. فالبنية عند مهدي عامل كما رأينا هي شكل من العلاقات المتشابكة المتصـارعة المتطـورة، وليست هيكلاً من العلاقات الساكنة، وهي بنية محكومة فـي مختلف تجلياتها بالتناقض الرئيسي المسيطر؛ أي بالصـراع الطبقي. وبرغم هذا، فإن البنية عند مهدي عامـل تكـاد أن تصبح نسقًا مغلقًا رغم ديناميتها؛ فهي من ناحيـة مقطوعـة عما قبلها من تاريخ، فتاريخيتهـا مقصـورة علـى طبيعـة علاقاتها الإنتاجية الداخلية، وعلى انتقالها بين أزمان ثلاثـة؛ هي زمن التكون، وزمن التطور، وزمـن القطـع، ولكنهـا مقطوعة قطعًا يكاد يكون مطلقًا عن جذورها السابقة؛ بسبب اختلاف طبيعة علاقة الإنتاج السائدة فيها عن علاقات الإنتاج السابقة. وأتساءل: ألا ينفي هذا القطع البنيوي الفاصل ما في حركة التاريخ المعرفية والواقعية من جدليـة؛ هـي جدليـة الاستمرار والقطع في الوقت نفسه؟

فما أعمق الفرق بين القول بالقطيعة المطلقة التي تفضـي إلى رؤية مثالية تجريدية لحركة المادة والفكر، وبين القطيعة الجدلية التي تتجلى فيها التاريخية الموضوعية لهذه الحركة. وفضلاً عن هذا فإن مفهوم البنية هـذا يكـاد يلغـي تمامًـا

خصوصية مختلف الكيانات التي تتضمنها، سواء كانت أفرادًا، أو عناصر، أو تركيبات اجتماعية. ولقد لاحظنا هذا في انعدام التميز الفردي أو الفكري داخل البنية، وفي انعدام التفارق الطبقي في بنية علاقة الإنتاج الكولونيالي، بل في هذه التسمية الكولونيالية ذاتها كعلاقة إنتاج في البلاد المتخلفة التي تنفي خصوصية الإنتاج في هذه البلاد. كما لاحظنا ذلك كذلك في تحديد الطائفية في لبنان كعلاقة سياسية فحسب.

وكذلك الشأن فيما يتعلق بالقطع البنيوي؛ فهو يكاد أن يكون – كما أشرنا – قطعًا مطلقًا؛ مما يخفت الطابع التاريخي للبنية. وإذا كان هذا القطع في مقدوره أن يفسر لنا طبيعة الانتقال من علاقة إنتاج معينة إلى علاقة إنتاج أخرى، فلعله لا يستطيع أن يفسر، إن لم يكن يغفل تمامًا، عن عمليات التمرحل الانتقالي بين هاتين العلاقتين الإنتاجيتين. وبرغم إشارة مهدي عامل إشارة واضحة إلى هذا التمرحل، ونقده الحاد لمنكريه؛ إلا أنه ركز دراسته النظرية وبشكل تفصيلي على القطع البنيوي، دون دراسة موضوعية لعمليات التمرحل، رغم الأهمية الحاسمة لهذه العمليات في صيرورة الحركة الثورية، وفي الاستبصار بمراحلها الصراعية

المتصاعدة. ولعل مهدي عامل كان يريد أن يخصص الجزء الثالث بعد كتابيه "في التناقض"، و"في نمط الإنتاج الكولونيالي" لهذه القضية. ولكنه للأسف انشغل عنها.

وبتركيزه على الوثبات البنيوية، لم يتوقف لدراسة عمليات التمرحل فحسب، بل كاد أن يقصر التناقضات على التناقض العدائي أو التناحري في تجسده في الصراع الطبقي، ولم يعط للتناقضات غير العدائية أو غير التناحرية العناية الكافية، رغم إشارته إليها في أكثر من موضع.

فإذا انتقلنا إلى مفهوم الواقع النظري، وجدنا ما يشبه القول بالثنائية الضدية بين الواقع التجريبي والواقع النظري، بل أخشى أن يكون في كتابات مهدي عامل خلط بين النزعة التجريبية والممارسة التجريبية، فعالج أحيانًا الممارسة التجريبية، أو الأحكام الصادرة عنها كأنما هي تعبير عن نزعة تجريبية. وبسبب هذا الخلط – في تقديري – كاد ما يسميه بالواقع النظري أن يكون متعاليًا إلى حد ما على التجربة، رغم أنه محايث لها نظريًّا، ولكنه له منطقه الخاص المتميز تميزًا تامًا عن منطق الواقع التجريبي. حقًا، إن المعرفة العلمية تختلف بتجريديتها عن المعرفة التجريبية

الحسية المباشرة، فالتجريد سلاح أساسي من أسلحة المعرفة العلمية، ولكنها لا تشكل منطقًا متميزًا مطلقًا أو واقعًا آخر مختلفًا. والتعالي عن الواقع باسم إنتاج المعرفة العلمية النظرية، قد يكون تعاليًا عن التجربة الاجتماعية الحية، وتجاهلاً لتفاصيلها الملموسة الدقيقة التي تشكل أحيانًا بخصوصيتها ملامح أساسية فيها؛ فالكلى متحقق في الجزئي، والمجرد متحقق في العيني الملموس، تحققًا عمليًّا واقعيًّا، وليس مجرد استخلاص نظري معرفي، أو مجرد واقع نظري مستقل. ولهذا أتساءل: أليس القول بإنتاج المعرفة يكاد يعني تجاهل مفهوم الانعكاس في نظرية المعرفة الماركسية، بدلالته الجدلية لا بدلالته الميكانيكية الآلية الضيقة؟ أليس هذا القول يتضمن كذلك إعطاء المعرفة النظرية المجردة مستوى معرفيًّا مستقلاً متميزًا، يقوم على الاستخلاص المنطقي الذهني التأملي أكثر مما يقوم على استخلاص القوانين الموضوعية وامتلاكها معرفيًّا من خلال الممارسة الواقعية، وبالتالي تجاهل العلاقة العضوية بين النظرية والممارسة؟. ألا نستطيع أن نتبين هذا في رفض مهدي عامل التأكيد على القيمة النظرية لإمكانية واقعية ما؛ لأنها ليست ضرورة يمكن

استخلاصها من بنية النظرية كما أشرنا من قبل؟ ألا نتبين هذا كذلك في اعتبار مهدي عامل أن قيام البورجوازية الصغيرة بالسيطرة الطبقية في المجتمع الكولونيالي هي فضيحة نظرية في منطق التاريخ؛ لأنه يستحيل تحققه بشكل طبيعي مع منطق التاريخ[٣٨]. ألسنا نجد في هذا لا مجرد تجاهل لمفهوم الانعكاس الجدلي في نظرية المعرفة الماركسية، وللعلاقة العضوية بين النظرية والممارسة، بل لعله لهذا يسبغ على مفهوم التاريخ ومنطقه شبهة غائية محكومة بنسق مسبق ثابت؟

وفضلاً عن هذا فإن مهدي عامل يكاد يقصر القدرة على الإنتاج، أو الامتلاك المعرفي العلمي على الطبقة العاملة، وإن قال بإمكانية ذلك جزئيًّا للبورجوازية. وفي تقديري إن هذا قد يكون راجعًا إلى عدم التمييز بين التملك المعرفي العلمي، والتوظيف المعرفي الاجتماعي للعلم، وخاصة في مجال العلوم الدقيقة. فليس هناك ما يمنع البورجوازية أن تمتلك المعرفة العلمية، شأنها في ذلك شأن الطبقة العاملة، ولكن الفرق هو بين التفسير والتوظيف البورجوازي، والتفسير والتوظيف الثوري.

وأخيرًا أتساءل: ألا يغلب طابع الاستخلاص المنطقي الذهني التأملي، أو الفقه الجدلي المتعالي على الخبرة المادية الملموسة في مفهوم الواقع النظري ومفهوم الإنتاج العلمي عامة، بل كذلك في التطبيق التجريدي لمفهوم البنية والقطيعة البنيوية؟

فما أقل النماذج والأمثلة والتجارب الاجتماعية والتاريخية الحية في كتابات مهدي عامل، وما أكثر الأحكام والاستخلاصات الاستدلالية الذهنية المجردة. حقًا لا توجد حركة ثورية بدون نظرية ثورية، ولكن كذلك، بل أساسًا، لا نظرية ثورية إن لم تكن مستندة ومؤسسة على معطيات وخبرات موضوعية ملموسة لحركة بل لحركات ثورية.

* * *

هذه بعض ملاحظات عامة هي في الحقيقة أقرب إلى التساؤلات الإشكالية، التي تسعى إلى محاولة توقي الوقوع في النزعة التنظيرية المجردة في جهودنا واجتهاداتنا المشتركة كثوريين عرب لصياغة نظرية علمية لواقعنا المتخلف، وهي ملاحظات أو تساؤلات لا تقلل من الإضافة العلمية الإبداعية التي أضافها مهدي عامل إلى تراثنا

الثوري، بقدر ما هي تتحرك على هامشـــها وفـــي ركابهـــا ومستضيئة بها. وستظل إضافة مهدي عامل نـــورًا ملهمًـــا للثوريين العرب في مختلف اجتهاداتهم النظرية والنضالية.

***

هوامش

(١) مهدي عامل: في نمط الإنتاج الكولنيالي، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٦، صفحة ٢٠١.

(٢) مهدي عامل: في الدولة الطائفية، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٦، صفحة ١٤١.

(٣) المرجع السابق والموضع نفسه.

(٤) مهدي عامل: في التناقض، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٣، صفحة (١٧).

(٥) المرجع السابق، صفحة ١٧ – ١٨.

(٦) مهدي عامل: أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٤. سنجد هذا النص ودلالاته في أغلب صفحات الكتاب، مثلاً صفحة ١٢٤.

(٧) المرجع السابق، صفحة ٢١ وما بعدها.

(٨) المرجع السابق، صفحة ٣٢.

(٩) في نمط الإنتاج الكولونيالي، مرجع سابق، صفحة ٢١٧.

(١٠) سنجد هذا المفهوم متكررًا في أكثر من موضوع، مثلاً في "نمط الإنتاج الكولونيالي"، مرجع سابق، صفحة ١٥٤.

(١١) في نمط الإنتاج الكولونيالي، مرجع سابق، صفحة ٢٣٧.

(١٢) المرجع السابق، صفحة ٢٥١.

(١٣) المرجع السابق، صفحة ٢٥٥.

(١٤) المرجع السابق، صفحة ٢٥٦.

(١٥) مهدي عامل: "مدخل لنقض الفكر الطائفي"، الفارابي، ١٩٨٥، صفحة ٢٤٣.

(١٦) المرجع السابق، صفحة ٢٤١.

(١٧) في نمط الإنتاج الكولنيالي، مرجع سابق، صفحة ١٠٦.

(١٨) أزمة الحضارة العربية، مرجع سابق، صفحة ١٩.

(١٩) المرجع والموضع نفسه.

(٢٠) في التناقض: مرجع سابق، صفحة ٣٢٨.

(٢١) المرجع السابق، صفحة ١٠٨.

(٢٢) المرجع السابق، صفحة ١٣٥ – ١٣٦.

(٢٣) في نمط الإنتاج الكولونيالي، مرجع سابق، صفحة ١٠٦.

(٢٤) في التناقض، مرجع سابق، صفحة ٣٠٠ – ٣٠١.

(٢٥) المرجع السابق، صفحة ٣٠٢.

(٢٦) المرجع السابق والموضع نفسه.

(٢٧) أزمة الحضارة العربية، مرجع سابق، صفحة ٣٩.

(٢٨) في نمط الإنتاج الكولونيالي، مرجع سابق، صفحة ٢٤٣.

(٢٩) في التناقض، مرجع سابق، صفحة ٢٩١.

(٣٠) مهدي عامل: في عملية الفكر الخلـــدوني، الفـــارابي، ١٩٨٦، صفحة ٤٢.

(٣١) المرجع السابق، صفحة ٣١.

(٣٢) في التناقض، مرجع سابق، صفحة ٢٩١.

(٣٣) المرجع السابق والموضع نفسه.

(٣٤) المرجع السابق، صفحة ٢٨٤.

(٣٥) المرجع السابق، صفحة ٢٩٢.

(٣٦) المرجع السابق، صفحة ٢٥٤.

(٣٧) مهدي عامل: بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنـــان، دار الفارابي، ١٩٧٩، صفحة ١٧.

(٣٨) في التناقض: المرجع السابق، صفحة ١٤٦.

عبد الرحمن بدوي..
هذا "الفيلسوف – المؤسسة"[٣]

عبد الرحمن بدوي ظاهرة فريدة في ثقافتنا العربية المعاصرة. إنه ليس مجرد فيلسوف له رؤيته ذات الاتساق والشمول، التي نتفق أو نختلف معها؛ وإنما هو كذلك صاحب أضخم إضافة أضافها مثقف عربي إلى مكتبتنا العربية في مجال الفلسفة بوجه عام، والفلسفة العربية الإسلامية بوجه خاص.

ففي إيقاع مضطرد يكاد يكون رتيبًا، يصدر عبد الرحمن بدوي منذ عام ١٩٣٩ وحتى اليوم كتابًا أو كتابين أو ثلاثة كتب كل عام، بغير توقف. ونتمنى له المزيد والمديد من الأعوام والطاقات ليواصل هذا العطاء الخصيب. وما يصدره عبد الرحمن بدوي على كثرته وضخامته هو في معظمه من المراجع الأساسية التي تسد ثغرات كبيرة في مكتبتنا الثقافية، وفي معرفتنا بحقيقة تراثنا القديم. إنه يكتب في الفلسفة

---

[٣] مجلة الهلال الشهرية، أول أكتوبر أو نوفمبر ١٩٨٩.

اليونانية القديمة، فيعالج موضوعاتها ويقدم فلاسفتها، وهــو يؤرخ للفلسفة المسيحية الوسيطة، وهو يجمع ويحقق ويترجم مختلف النصوص الخاصة بالتراث العربي الإســلامي فــي ذاته، أو فيما بينه وبين التراث اليوناني من وشائج وتأثيرات، وهو يقوم بالعديد من الدراسات والترجمات للشــوامخ فــي الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، وخاصة فــي الفلســفة الألمانية والفلسفة الوجودية، وهو يؤلف في المنطق ومنــاهج العلوم، فضلاً عن إبداعه الخاص الفلسفي والشعري والأدبي عامة، إلى جانب مؤلفاته باللغــة الفرنســية حــول الفلســفة الإسلامية، والعديد من مقالاته – بلغات أوروبيــة وشــرقية مختلفة يتقنها جميعًا – حول موضوعات جزئية في الفلســفة الإسلامية والفكر العربي. ولهذا فعبد الــرحمن بــدوي لــه ما يقرب من مائة وثلاثين كتابًا، بين مترجمــات ودراســات وتحقيقات ومؤلفات إبداعية، على مستوى رفيع من الجديــة والعمق والتخصص؛ مما يجعله في الحقيقة مؤسسة فلســفية علمية قائمة بذاتها.

وبرغم تنوع هذا العطاء الفكري، فإننا نستشعر وراءه دائمًا فلسفته الخاصة، التي يعتبرها هو إضافة إبداعية للفلسفة الوجودية.

وقد يكون من واجبنا أن نتساءل في البداية: هل يعد عبد الرحمن بدوي فيلسوفًا حقًا، أم هو مجرد مفكر عالم باحث في الفلسفة؟ فهناك في حياتنا الثقافية العديد ممن يمكن أن نطلق عليهم لقب المفكر، أو الباحث في الفلسفة، أو مؤرخ الفلسفة، أما الفيلسوف بالمعنى الاصطلاحي، فقلة من مثقفينا هي التي يمكن أن نطلق عليها هذا اللقب بكثير من التحفظ والفارق بين المفكر والفيلسوف هو الفارق بين الإعمال الفكري في بعض القضايا أو التخصصات النظرية أو العلمية أو السياسية أو الاجتماعية أو الأدبية والفنية، وبين بناء نسق فكري شامل يقدم إجابات نظرية متسقة حول القضايا الجوهرية في الكون أو المجتمع أو الخبرة الإنسانية الحية، أو الخبرة الإنسانية المعرفية.

حقًا، إن وراء فكر كل مفكر، بل وراء فكر كل إنسان، تكمن رؤية شاملة؛ أي تكمن فلسفة ما، وإن لم يكن هناك وعي بها، وإن لم تتخذ شكلاً نظريًا متسقًا. إلا أن الفيلسوف

هو الذي يستطيع أن يبلور رؤيته أو خبرته الحية والمعرفية بلورة نظرية كنسق فكري شامل متكامل. فعلى سبيل المثـــال نستطيع القول بأن لطفي السيد ومحمد عبده وأمين الريحاني وسلامة موسى، وعلال الفاسي، وطه حسين؛ من المفكـــرين المجتهدين في المجالات السياســـية والدينيـــة والاجتماعيـــة والأدبية، على حين أن الأرسوزي وزكـــي نجيـــب محمـــود ومهدي عامل هم من الفلاسفة، فللأول نظريته الحيوية التـــي يفسر بها العديد من الظواهر اللغويـــة والقوميـــة، وللثـــاني نظريته الوضعية المنطقية التي يحلل بها العديد من الظواهر الفكرية والاجتماعية، وللثالث نظريته العلمية الماديـــة التـــي يحلل ويفسر ويقيم بها حركة التحرر الوطني العربية، فضلاً عن ظواهر فكرية واجتماعية أخرى. ومن هذه الزاوية يعتبر عبد الرحمن بدوي من الفلاسفة، لتوجهه الوجـــودي الـــذي يسعى به إلى إقامة رؤية شاملة متســـقة للخبـــرة الإنســـانية الحية.

وعبد الرحمن بدوي لم يبدع الفلسفة الوجودية إبداعًا؛ بل هو امتداد لها في فكرنا العربي المعاصر.

والوجودية باختصار شديد هي مذهب فلسفي حديث يمكن أن نؤرخ لبداياته بالقرن التاسع عشر، رغم ما يمكن أن نتبينه من جذور له في الفكر الفلسفي القديم. ويمكن أن نعتبر كير كجور الفيلسوف الدنماركي المتوفي عام ١٨٥٥ رائده في العصر الحديث، وإن أخذ ينمو ويتكامل بعد ذلك في فكر هيدجر وأبنيانو ويسبرز ومارسيل وسارتر وغيرهم. والوجودية تعارض الأبنية الفلسفية التي تقوم على التجريدات العقلية. وترى أن نقطة البداية الفلسفية ليست هي الفكر؛ وإنما الخبرة الإنسانية الحية، ولهذا فالوجود لا يبدأ ولا يتم إثباته بالفكر كما يقول ديكارت: أنا أفكر إذن فأنا موجود، وإنما ممارسة الوجود نفسه ومعاناته. ومن هنا جاء القول الوجودي المشهور: الوجود سابق على الماهية، والمقصود بالوجود في الوجودية هو الوجود الإنساني الحي، في مواجهة الوجود الموضوعي المادي، الذي لا يعد عند هذه الفلسفة إلا مجرد أدوات للوجود الإنساني.

والوجود الإنساني الحي في الوجودية ليس هو الوجود الإنساني العام المجرد؛ بل هو الوجود المتمثل في الذات الفردية، وأبرز ما تتسم به هذه الذات الفردية – بحسب

الوجودية – هي الحرية، فالإنسان محكوم عليه بالحرية كما يقول سارتر. والذات حرة أمام إمكانيات متعددة لا بد من الاختيار بينها لتحقق وجودها. ومن حرية الاختيار هذه، ومن ضرورته في الوقت نفسه ينبع القلق، وتنبع المعاناة والمخاطرة؛ بل يبرز العدم داخل نسيج الوجود؛ نتيجة لاختيار إمكانية، ونبذ إمكانيات أخرى. ومن الفردية، والحرية، والاختيار، والإمكانية، والقلق، والمعاناة، والمخاطرة، والعدم، إلى غير ذلك من المقولات؛ تصوغ الوجودية فلسفتها المعبرة عن أنحاء مختلفة من الخبرة الإنسانية الحية، متسلحة في صياغتها لهذه الفلسفة بمنهج وجداني استبطاني، يختلف كل الاختلاف عن المنهج العقلاني الذي تتخذه الفلسفات النظرية الأخرى لصياغة مذاهبها. وفي الفلسفة الوجودية – كما هو معروف – تياران تيار ديني يمثله كير كجور وجبرييل مارسيل، وتيار لا ديني يمثله هيدجر وسارتر، ولكنهما لا يختلفان – جوهريًّا – من حيث الموضوع العام للفلسفة الوجودية، أو من حيث المنهج الوجداني الاستبطاني العام.

والحقيقة إن وجودية عبد الرحمن بدوي ليست في صورتها المذهبية العامة أو التفصيلية إلا تهميشاً على مذاهب هؤلاء الفلاسفة الوجوديين، وخاصة مذهب هيدجر، وإن كانت هناك بعض الاجتهادات والإضافات الخاصة، المتمثلة في محاولته إقامة لوحة متسقة من المقولات الوجودية، أو في إبراز وتطوير مفهوم الزمن، ومفهوم الفعل، أو في محاولته اكتشاف جذور للوجودية في الفكر العربي الإسلامي القديم، وخاصة في التيارات الصوفية والإشراقية.

وتتجسد فلسفة عبد الرحمن بدوي الوجودية في رسالته الجامعية الأولى (وهي بالفرنسية) وعنوانها "مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية"، التي حصل بها على درجة الماجستير في الفلسفة من كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول (القاهرة اليوم) عام ١٩٤١، وفي رسالته الجامعية الثانية، وعنوانها "الزمان الوجودي"، التي حصل بها على درجة الدكتوراة من نفس الكلية والجامعة عام ١٩٤٣.

في رسالته الأولى حول الموت يبدأ بالتمييز بين الموت كإشكال والموت كمشكلة. هو إشكال من حيث إنه يحتوي على تناقضات وإمكانيات وأنحاء عديدة، فهو نهاية للحياة،

وهو نهاية لتحقق إمكانيات، هذا من ناحية عامة، ولكنه في الوقت نفسه إمكانية معلقة؛ أي إمكانية لا بد أن تقع، ولكن لا سبيل إلى تحديد زمان وقوعها بشكل حاسم، وهو حدث يقع لكل الناس، ولكنه كذلك حدث له خصوصيته في حياة كل منا. فنحن جميعًا سنموت، ولكن الموت هو حدث شخصي لكل منا. بهذه الأنحاء المختلفة يتمثل الموت كإشكال وجودي. إلا أن الموت يصبح مشكلة عندما يشعر المرء شعورًا قويًّا حميمًا بهذا الإشكال. ولكن هذا لا يتحقق إلا لمن هم على مرتبة عالية من الشعور بالشخصية ومرتبة عالية من التحضر. ومن هنا يخلص عبد الرحمن بدوي إلى أن الشعور بالموت والتفكير فيه يعبر عن نهاية مرحلة حضارية وميلاد حضارة جديدة، وهو هنا يبدو متأثرًا بشكل واضح بفلسفة الحضارة عند أشبنجلر. ويرى عبد الرحمن بدوي بعد ذلك أن إضعاف الشخصية يفضي إلى تشويه حقيقة الموت. ويرى أن هذا الإضعاف هو ثمرة حالتين؛ هما إفناء الشخصية في روح كلية، أو إفناؤها في الناس، وفي المجتمع؛ لأن ذلك يفقد الموت طابعه الفردي الشخصي الذاتي. ويرى عبد الرحمن بدوي أن القول بالشخصية يفضي

إلى القول بالحرية، فلا شخصية بغير حرية، ولا حرية بغير شخصية، والحرية هي الاختيار، وهي الإمكانية المفتوحة، وإذا كانت الشخصية تقتضي الحرية، والموت يقتضي الشخصية، فإن الموت يقتضي الحرية. ومن هنا كانت صيحة نيتشه: "مت في الوقت المناسب"؛ أي اختر الوقت المناسب لكي تموت، إنها دعوة إلى الموت الإرادي أي حرية الموت.

ومن هذه المقدمات يأخذ عبد الرحمن بدوي في الانتقال إلى سلسلة من الاستدلالات. فلما كان الموت يعني الحرية، فهو بالتالي يعني الإمكانية، ولما كانت الحرية كإمكانية تعني إمكانية فعل الخير وإمكانية فعل الشر، ارتبطت الحرية بالضرورة بالخطيئة، ومن هنا كذلك ارتبطت الخطيئة بالموت، هذا الارتباط الذي تجسد في أرقى درجاته – كما يقول – في المسيحية. ومن هذا التسلسل الاستدلالي ينتهي إلى تحديد العناصر الثلاثة الضرورية في مشكلة الموت في جانبها الذاتي؛ وهي الشخصية، والحرية، والخطيئة. إلا أن هناك جانبًا موضوعيًّا في مشكلة الموت، فالوجود يقتضي بطبيعته التناهي (أي الموت)، وبهذا يكون الموت موضوعيًّا عنصرًا مكونًا للوجود، وجزءًا من الحياة وليس مضادًا لها؛

بل هو حالة من حالات الحياة تبدأ ببدايتها، وتستمر معها حتى نهايتها.

وهناك في فلسفة عبد الرحمن بدوي نوعان من الوجود؛ الوجود الماهوي أو الإمكاني؛ وهو الوجود الجوهري ذاته الزاخر بالإمكانيات غير المتحققة بعد، والوجود الواقعي أو ما يسميه عبد الرحمن بدوي باسم "الآنية"؛ وهو الوجود الذي انتقل إليه الوجود الماهوي بتحقق بعض إمكانياته. وهو وجود بين الأشياء أو وجود في العالم، وهو بهذا يعد سقوطًا، ليس بالمعنى الأخلاقي؛ وإنما بمعنى الحضور بين الأشياء، وهو حضور يعبر عن تحقق إمكانية وعدم تحقق إمكانيات أخرى، وهو ما يشير إلى نقص جوهري في هذا الوجود، وهو نقص مستمر؛ أي توفر إمكانيات غير متحققة باستمرار، ومن بين هذه الإمكانيات إمكانية الموت، الذي يعد إمكانية مطلقة من إمكانيات الوجود نفسه؛ مما يجعل من الموت كما سبق أن أشرنا؛ عنصرًا جوهريًا في الوجود، وبالتالي أساسًا لمذهب فلسفي شامل يسعى للإجابة على العديد من القضايا والمشاكل النفسية والأخلاقية والمعرفية والدينية. وعبد الرحمن بدوي يقر بأن هذا المذهب الفلسفي الذي

يستلهم أهم عناصره ودلالاته العامة من هيدجر ويسبرز، ولم يقم بناؤه بعد، ولكنه يتطلع إلى من يحمل مسئولية إقامته؛ ليكون تعبيرًا عن نهاية الحضارة الأوروبية الراهنة، وبزوغ حضارة جديدة.

وعبد الرحمن بدوي لا يعكف على إقامة هذا المذهب المؤسس على مشكلة الموت؛ بل نراه ينتقل في رسالته الثانية إلى مشكلة أخرى هي مشكلة الزمان الوجودي، وإن وجدنا جذورها في رسالته الأولى عن مشكلة الموت. ذلك أنه في تحليله لانتقال الوجود الماهوي الإمكاني إلى الآنية المتحققة في رسالته الأولى عن الموت، يشير إلى الزمانية كصفة لعملية الانتقال هذه؛ إذ هي تتضمن صفة الحضور بالتحقق بين الأشياء، وصفة الماضي بالنسبة للإمكانيات التي تحققت، وصفة المستقبل بالنسبة للإمكانيات التي لم تتحقق بعد، وهذا يدل – كما يقول – على أن الزمانية طابع جوهري للوجود.

ورسالته في "الزمان الوجودي" هي تأكيد وتطوير في الحقيقة للمفاهيم الأساسية لرسالته الأولى، وإن أصبح الزمان لا الموت هو محورها.

فالوجود الحقيقي عنده هو وجود الذات الفردية. أما الوجود الموضوعي خارج الذات فهو مجرد أدوات للذات. أما وجود الذات فهو وجود واعٍ بذاته، على علاقة حميمة متوترة مع ذات. والذات تحقق ذاتها بممارسة الفعل، وهذا ينقلها من حدود الإمكان إلى الواقع، وفي هذا سقوط لها – كما سبق أن أشار في مشكلة الموت – وهو سقوط ضروري، تحقق به الذات إمكانياتها.

وجوهر هذه الذات أنها مريدة وليست مفكرة كما يزعم ديكارت. إن فعل الإرادة لا الفكر هو جوهر الذات، وهذا الفعل مرادف للحرية، ولهذا فإن الذات والإرادة والحرية معانٍ متشابكة. والحرية – كما رأينا في "مشكلة الموت" – تقتضي الاختيار، والاختيار يقع بين ممكنات.

وبهذا الاختيار تتحول الذات من حال الحرية إلى حال الضرورة؛ أي تصبح الإمكانية وجودًا في العالم. وهكذا يصبح للذات وجودان؛ وجود كذات مريدة حرة، مفعمة بالإمكانيات التي لم تتحقق، وذات قد حققت بعض إمكانياتها. الوجود الأول هو الوجود الماهوي – كما سبق أن ذكرنا – ويتميز بالحرية المطلقة، والوجود الثاني هو الوجود

بين الأشياء في العالم، أو الوجود على هيئة الآنية. ويتناسب الشرف في مرتبة الوجـود – كمـا يقـول عبـد الـرحمن بدوي – تناسبًا عكسيًّا مع الاتصال بالغير أو الأشياء.

إلا أن انتقال الذات من حالة الإمكانية إلى حالـة التحقـق إنما يتم في الزمان؛ ولهذا فالزمان حالة جوهريـة للوجـود المتحقق. إلا أن الوجود بهذا المعنى ليس وجودًا في الزمان، وإلا اتخذ الزمان شكل المكان؛ أي أصبح إطـارًا خارجيًّـا للوجود، إنما هو وجود زماني؛ أي إن الزمان يـدخل فـي ماهية الوجود نفسه. ويعتبر عبد الرحمن بدوي هذا الـرأي الذي انتهى إليه ثورة لا تقل خطرًا عن الثورة الكوبيرنيقيـة في علم الفلك، التي كانت ثورة معرفية (أبستمولوجية)، على حين أن ثورته هذه هي ثورة في علم الوجود.

ولهذا يأخذ في نقد المذاهب الفلسـفية والعلميـة السـابقة الخاصة بالزمان؛ كمذهب كل من أرسطو وكانط وبرجسون في الفلسفة، ومذهب كل من نيوتن وأينشتين فـي الفيزيـاء، وينتهي من هذا النقد إلى نتائج عامة نجملها فيما يلي:

- إن الزمان نوعان؛ زمان فيزيائي، وزمان ذاتي، وهو ما يسميه بالزمان الوجـودي. وإن الزمـان عامـل

جوهري في نسيج الوجود ذاته، ويقصد به هنا الوجود الذاتي، وهو يقسم هذا الوجود كما سبق أن ذكرنا إلى وجود ماهوى وآنية، ويعتبر الحرية صفة أولى لوجود الذات؛ استنادًا إلى مفهوم الإمكانية، وأن التوتر هو الفكرة الأساسية التي ينبغي أن تسود كل نظرة وجودية أو أخلاقية، وينتهي من كل هذا إلى أن العقل النظري ليس هو الملكة الوحيدة التي يستطيع بها المرء أن يدرك حقيقة الوجود الحي؛ "فالفكر المجرد ينزع النفس ويعزلها عن تيار الوجود الحي؛ كما يقول. ولا سبيل للاتصال الحميم بهذا الوجود في توتره إلا بملكة أخرى هي ملكة "الوجدان".

وكما أن للعقل مقولاته، فللوجدان كذلك مقولاته التي تتميز بالطابع الديالكتيكي المتوتر الجامع لما في الوجود من إمكانيات متضادة متناقضة متقابلة في نسيجه الحي. ولهذا يضع عبد الرحمن بدوي لوحة للمقولات الوجدانية الوجودية في مقابل المقولات العقلية المجردة عند الفلاسفة السابقين وخاصة أرسطو وكانط، وهو يقسمها قسمين؛ قسم خاص

بالعاطفة، وقسم خاص بالإرادة، ويقسم كلاً من عناصر القسمين إلى أقسام ثلاثة، يتركب كل منها من متقابلين ووحدة متوترة بين هذين المتقابلين، وهذه هي لوحة المقولات:

عاطفة

أصل: تألم حب قلق

مقابل: سرور كراهية طمأنينة

وحدة متوترة: تألم سار حب كاره قلق مطمئن

إرادة

أصل: خطر طفرة تعال

مقابل: أمان مواصلة تهابط

وحدة متوترة: خطر آمن طفرة متصلة تعال متهابط

ونكتفي بتفسير العلاقة بين ثلاثية واحدة عاطفية، وأخرى إرادية؛ فبالنسبة للثلاثية العاطفية الأولى يقول عبد الرحمن بدوى إن التألم يعني أن شيئًا يعوق ويحد من وجود الذات، ومن رغبتها في تحقيق ذاتها في العالم، وهنا تتألم. وكلما ازداد الإنسان رقيًا (أي حصولاً على إمكانيات عديدة) زاد ألمًا، على عكس الإنسان المتخلف المحدود الإمكانيات، الذي

يكون ألمه أقل. ولما كان تحقيق الإمكانيات هو الطابع الأصلي للوجود، فإن التألم هو إذن الطابع الأصيل للوجود الذاتي. أما السرور فينجم عن الفعل وتحقيق الإمكانية الذي هو تحقيق للذاتية، ولكن هناك ما يجمع بين التألم والسرور؛ مثل التضحية، فالتضحية تكون درجة عليا من التألم، مرتبطة بدرجة عليا من السرور. والاستشهاد أعلى درجات التضحية، وفيه يتلقى الشهيد شهادته وجبينه – كما يقول عبد الرحمن بدوي – يعلوه "الأسف الباسم".

وفي المقولات الإرادية الأولى نجد الخطر والأمان والخطر الآمن. والخطر يعبر عن مواجهة الإرادة للعديد من الإمكانيات، دون أن تكون متيقنة بما ينبغي أن تحققه منها. ولهذا ففعل المخاطرة هو أول أفعال الإرادة؛ لأنه القفز – كما يقول عبد الرحمن بدوي – إلى تحقيق الوجود بواحدة من هذه الإمكانيات المتعددة. وفعل المخاطرة فعل غير عقلاني، يتم في زمانية محددة هي "الآن"، والآن حضور زماني محدد ولكننا بتحقق المخاطرة فيه نشعر بالسرمدية؛ ولهذا فما أكثر المخاطرات التي تتحقق بها تحولات حاسمة في مصائر الأمم.

إلا أن هذا الشعور بالسرمدية هو الذي يفجّر الشعور بالأمان المقابل للخطر. ولما كان من المستحيل أن يكون هناك خطر خالص مطلق أو أمان خالص مطلق؛ كان هناك دائمًا هذا التلاقي المتوتر بين الخطر والأمان في الخطر الآمن، الذي تحقق به الذات بعض إمكانياتها، ولكن كيف يتم الانتقال بين مخاطرة وأخرى؟ ليس بالتواصل والاتصال؛ وإنما بالطفرة، فالوجود عند عبد الرحمن بدوى يتكون من ذوات منفصلة مغلقة تمامًا؛ ولهذا فالذات تنتقل من حالة الإمكان إلى حالة التحقق؛ أي الاتصال بالغير وبالواقع، عن طريق الطفرة؛ لأنه ليس بينها وبين الأغيار والواقع اتصال. ولكي يفسر عبد الرحمن بدوي الطفرة يقول بفكرتين أساسيتين هما: اللا معقول واللاعلية؛ فالعدم الذي قال به من قبل في نسيج الوجود، يناظره من الناحية الفكرية المعقول، أما اللاعلية أو اللاسببية؛ فقد أيدها وأثبتها العلم الحديث، وخاصة في نظرية الكم الفيزيائية التي دحضت – بحسب التفسير الخاص لعبد الرحمن بدوي – القول بالحتمية، والعلية في بنية العلاقات بين الأشياء. وإلى جانب اللا معقول واللا علية، يعرض عبد الرحمن بدوي للطبيعة الزمانية

للمقولات العاطفية والإرادية على سواء؛ فالثالوث الأول في المقولات العاطفية يكشف عن الماضي، والثاني عن المستقبل، والثالث عن الحاضر، والثالوث الأول في المقولات الإرادية يصف الحاضر، والثاني يصف الماضي، والثالث يصف المستقبل؛ وهكذا يؤكد أن الزمان يدخل في نسيج مقولات الوجود.

هذه هي خلاصة مجتزأة لمقولات عبد الرحمن بدوي الوجودية، بكلماته هو في أغلب الأحيان، المستمدة من موسوعته الفلسفية. وهذه المقولات – كما يقول – تشكل أساسًا لمنطق جديد؛ هو منطق التوتر والعقل الخلاق في مقابل المنطق الأرسطي الشكلي، وهو منطق التوتر لأنه يدخل الزمان في صميم مسائله، ويعبر عن حقيقة الوجود الذي يزخر بالتناقض والتمزق، والجمع بين الأضداد، والذي يشكل العدم عنصرًا جوهريًّا من عناصر تكوينه. وبهذه الخلاصة تتحدد كذلك العناصر الجوهرية لفلسفة الزمان الوجودي، التي تتمثل أساسًا في القول بأن الزمان متغلغل في نسيج الوجود، وأنه لا وجود خارج الزمان، وأن الزمان نفسه زمان وجودي ذو طابع عاطفي إرادي.

وينتهي عبد الرحمن بدوي من تلخيصه للزمان الوجودي بأنه "الخطوط العامة لمذهب في الوجود جديد، سنجعل مهمتنا في الحياة تفصيل أجزائه".

إلا أن عبد الرحمن بدوي لم يعكف – كما سبق أن ذكرنا – على إقامة مذهب فلسفي على أساس "مشكلة الموت"، ولم يكرس كذلك مهمته في الحياة لتفصيل أجزاء هذا "المذهب الوجودي الجديد"؛ وإنما اتجه بكليته إلى مجال الدراسات والتحقيقات والترجمات في مجال الفلسفة بشكل عام، والفلسفة العربية الإسلامية بشكل خاص.

حقًا، إننا نستطيع أن نتبين فلسفته الوجودية في اختياره الخاص فيما يترجم، أو في عنايته بالجانب الصوفي والإشراقي والأفلاطوني والأفلوطيني في تراثنا الفلسفي القديم، وفي الكثير من تعقيباته وتعليقاته وآرائه حول بعض جوانب هذا التراث. ولكننا لا نستطيع القول بأنه راح يبني ويفصل وينمي مذهبه الفلسفي الذي بشر به كضرورة تاريخية في رسالته عن "مشكلة الموت"، وعن" الزمان الوجودي".

فهل توقفت طاقته الإبداعية الفلسفية بعد الانتهاء من رسالتيه؟ أم كانت فلسفة الوجودية مجرد ثمرة ثقافية خالصة لقراءاته في الفلسفة الألمانية، وكانت منبتة الصلة بحياته وبواقعه السياسي والاجتماعي؛ كما يقول بعض الناقدين لفلسفته؛ ولهذا سرعان ما انتهت بانتهائه من رسالتيه، وكأنما كانت هاتان الرسالتان تأريخًا أكاديميًّا متحمسًا حيًّا لهذه الفلسفة، أكثر من أن تكون تبنيًّا حقيقيًّا لها؟!

الحق، إن الوجودية لا تزال هي الفلسفة التي يتبناها عبد الرحمن بدوي حتى اليوم، ولا يزال يؤكد فيما يصدره من مؤلفاته ودراساته التزامه الفكري بهذه الفلسفة.

والحق كذلك إن عبد الرحمن بدوي عندما كتب "فلسفة الموت" "والزمان الوجودي" كان متأثرًا تأثرًا ثقافيًّا عميقًا بالفلسفة الوجودية الألمانية المثالية، وخاصة عند هيدجر، ولكن هذا التأثر لم يكن منبت الصلة بواقع خبرته الحية والسياسية في المجتمع المصري آنذاك؛ ففي هذه المرحلة من حياته، التي كتب فيها" فلسفة الموت"، وحصل بها على درجة الماجستير في الفلسفة عام ١٩٤١؛ كان عضوًا في حزب مصر الفتاة، بين عامي ١٩٣٨ و١٩٤٠، وكان زعيم هذا

الحزب أحمد حسين قد أصدر كتابه "إيماني"، علـــى غـــرار كتاب هتلر "كفاحي"، وكانت القمصان الخضر التي يتزيّا بها أعضاء الحزب تقليدًا للقمصان البنية للحزب النازي الألماني، وللقمصان السوداء للحزب الفاشي الإيطالي، وكانت فلســفة القوة والاستعلاء متمثلة في شعار "مصـــر فـــوق الجميـــع"، و"المجد لمصر"، متماثلة مع شعارات الحزب النازي.

لقد كان حزب مصر الفتاة في الحقيقة يسير على الخطـــى والمفاهيم والقيم الفلسفية المثاليـــة والـــلا عقلانيـــة للحـــزب النازي، فضلاً عن تلاقيهـــا – بشـــكل ســـطحي ومختلـــف الدلالة – في العداء لإنجلترا التي كانت جيوشها تحت مصر آنذاك. وكان نيتشة (الذي ألف عبد الرحمن بدوي عنـــه أول كتاب له عام ١٩٣٩) من المصادر الملهمة للحزب النـــازي، كما كان هيدجر من أعمدته الفكرية. وكان حزب مصر الفتاة بـــرغم ترســـمه خطـــى الحـــزب النـــازي، يعبـــر – فـــي الحقيقة – عن توجه وطني شـــوفيني مغـــامر، ذي طبيعـــة بورجوازية صغيرة، وكان الاحتلال البريطـــاني، وارتفـــاع موجة العداء له، فضلاً عن الفساد الاجتماعي والسياسي الذي

كان مستشريًّا، من عوامل إبراز هـذا الحـزب وانتشـاره الجماهيري.

إلا أن هذا الحزب رغم طابعه الوطني الشوفيني، ونتيجة لفلسفته المثالية اللا عقلانية، كان معاديًا للحركـة الوطنيـة الديمقراطية، التي كانت متمثلة آنذاك في حزب الوفد، وفـي البدايات الأولى للحركة اليسارية الجديدة.

في هذه المرحلة التي كتب فيها عبد الرحمن بدوي رسالته عن مشكلة الموت؛ كان عضوًا في مصر الفتاة، يتحرك فـي إطار فلسفته وأهدافها، ويصدر كتابًا عن نيتشة عام ١٩٣٩، وآخر عن أشبنجلر عـام ١٩٤١، وثالثًـا عـن شـوبنهور عام ١٩٤٢. لم تكن إذن رسالته عن فلسفة الموت، ولم يكن تأثره بالفلسفة الوجودية الألمانية المثالية؛ منبتة عـن حياتـه وممارساته ومعتقداته السياسية، ومعتقداته شريحة من شرائح المجتمع المصري.

وفي عام ١٩٤٤، وهو العام الذي حصل فيه على درجـة الدكتوراة عن رسالته في الزمان الوجودي؛ تجده عضوًا في اللجنة العليا للحزب الوطني الجديد، الذي كان فـي الحقيقـة امتزاجًا بين بعض قيادات وعناصر حزب مصر الفتاة القديم،

والحزب الوطني القديم كذلك. ويظل عبد الـــرحمن بـــدوي عضوًا في هذه اللجنة الوطنية العليا للحزب الوطني الجديـــد حتى عام ١٩٥٢. وعندما قامت ثورة يوليـــو ١٩٥٢ كـــان هناك تقارب كبير بينها وبين عناصر من الحـــزب الـــوطني الجديد. ولعل هذا ما يفسر اختيار عبد الرحمن بدوي عضوًا في لجنة الدستور، التي شكلت في عام ١٩٥٣ لوضع مسودة دستور جديد لمصر، واختياره بعد ذلـــك مستشـــارًا ثقافيًّـــا ومـــديرًا للبعثـــة التعليميـــة فـــي بـــرن بسويســـرا بـــين عامي ٥٦ و١٩٥٨.

خلاصة ما أردت أن أقوله هو أن فلسفة عبـــد الـــرحمن بدوي الوجودية منذ أواخر الثلاثينيات لم تكن مجرد صـــدى لثقافته الفلسفية وتأثره بالفلسفة الألمانية المثالية؛ بـــل كانـــت كذلك تعبيرًا عن خبرة فكرية وسياسية حية غير منبتة عـــن بعض الظواهر في المجتمع المصري آنذاك. وفي تقـــديري وقد أكون مخطئًا أن هزيمة النازية والفاشـــية عـــام ١٩٤٥، واحتدام الصراع الوطني والاجتماعي في مصـــر، وخاصـــة عام ١٩٤٦، الذي شكلت فيه اللجنة الوطنية للطلبة والعمال، ووضعت برنامجًا شـــاملاً للتحـــرر الـــوطني والاســـتقلال

الاقتصادي، ثم قيام ثورة يوليـــة ٥٢، وبـــروز مشـــروعها التحرري التقدمي القومي، إلى غيـــر ذلـــك مـــن العناصـــر والعوامل؛ قـــد أســـهمت فـــي خلخلـــة الركـــائز الفكريـــة والموضوعية والاجتماعية لإمكانية تنمية المشروع الفلســـفي الوجودي الذي بشر به عبد الرحمن بـــدوي فـــي رســـالتيه "مشكلة الموت" و"الزمان الوجودي". ولهذا لم يكن غريبًا أنه في الخمسينيات والستينيات عندما أصـــبح للوجوديـــة رواج فكري وأدبي كبير في مصر، وفي العـــالم العربـــي؛ كـــان عبد الرحمن بدوي – فارس الوجودية ورائدها – بعيدًا عـــن هذا الرواج العام؛ ذلك أن المفاهيم الوجودية التـــي راجـــت كمفهومي الحرية والالتزام أخـــذت دلالات خاصـــة، تتفـــق والملابسات والاحتياجات، والمعارك الوطنية والاجتماعيـــة المحلية، التي كانت سائدة حينذاك، وفي مقدمتها الصدام مـــع الاستعمار، والصهيونية، والإقطاع والرجعية العربية، فضلاً عن التطلع إلى الاشتراكية.

وهكذا توقف المشروع الوجودي لعبد الـــرحمن بـــدوي، لا لتوقف قدراته الإبداعية الفلسفية؛ وإنما لتغيـــر الأوضـــاع السياسية والاجتماعية والفكرية والموضوعية عامة من حوله؛

فلم يعد هناك مجال لتنمية هذا الفكر المثالي الذاتي الفــردي المحض، الذي يقول على الانفصال المطلــق بــين الــذوات الإنسانية، وعلى مفهوم مجرد للاختيار وللإمكانية وللحريــة وللزمان وللعدم، خالٍ من أي دلالة اجتماعيــة أو تاريخيــة، فضلاً عن استناده إلى فهم غير صحيح لنتائج العلم الحديث، وإلى افتقاده للعقلانية والموضوعية، وإنكاره للعلاقات العلية بين الأشياء والظواهر، وتعاليه علــى الــروابط والقــوانين الاجتماعية. لم يعد هناك مجال لهذا الفكر في عــالم جديــد، أخذت تتطلع فيه الجماعة البشرية عامة بمختلف انتماءاتهــا القوميــة والثقافيــة إلــى التــرابط والتضــامن والعقلانيــة والديموقراطية؛ من أجــل إزالــة كــل ظــواهر التخلــف والاستعمار والاستعباد والتبعية، وتطويــع العلــم وتطــويره لخدمة التقدم والازدهار الاجتماعي والثقافي، وتوطيد السلام العالمي.

لهذا – كما سبق أن ذكرت – كان من الطبيعي أن يتوقف عبد الرحمن بدوي عن استكمال مشــروعه الوجــودي، وإن لم يتوقف عن التمسك بالوجودية كفلسفة له، بل أكاد أقــول: لقد توقف المشروع الوجودي في الفكر الفلسفي المعاصر في

العالم عامة، وإن بقيت له تجليات مختلفة في بعض الظواهر الفكرية والأدبية؛ كبعض التيارات المسماة بالحداثة، وكان من الطبيعي أن يكرس عبد الرحمن بدوي طاقاته الإبداعية في مجال الدراسات والتحقيقات والترجمات التي يقوم بها للثقافة العربية بأجل الخدمات، وخاصة فيما يتعلق بالتراث العربي الإسلامي في الفلسفة.

وقد تكون لنا على جهوده في هذا المجال ملاحظات تقنية وموضوعية حول بعض جوانب من تحقيقاته وترجماته، فضلاً عن منهجه العام في التاريخ والتفسير؛ إلا أن المجال لا يسمح بهذا. وحسبنا أن نكتفي بالإشارة السريعة إلى ملاحظتين عامتين عابرتين: الملاحظة الأولى تتعلق بمدى ما بين فلسفته الوجودية ودراساته التراثية من علاقات. والحق إن عددًا كبيرًا من دراساته التراثية يتعلق بالجانب الصوفي والإشراقي بوجه خاص؛ تأكيدًا للجذور التاريخية في تراثنا للفلسفة الوجودية. إلا أننا مع هذا نلاحظ أحيانًا تناقضًا بين فلسفته الوجودية، وبين تفسيره لبعض الظواهر في الفلسفة العربية الإسلامية؛ ففلسفته – كما سبق أن عرضنا – في تفسيرها للخبرة الإنسانية تقوم على الفردية

والذاتية والحرية، التي تبلغ حد الإطلاق، والتي ترفض الانضواء تحت أي مفهوم كلي، كروح كلية أو مجتمع كلي، إلى غير ذلك، ولكننا نراه في تفسيره للفلسفة الإسلامية بشكل عام يذهب إلى أنها ثمرة الطبيعة الجوهرية لروح الحضارة الإسلامية، وما تمليه هذه الروح الحضارية من **ضرورة تاريخية**؛ وهو تفسير بالحتمية التاريخية الحضارية المجردة، التي تلغي كل فردية وكل ذاتية، وكل حرية في الاختيار والفكر والإبداع! ويبدو هذا على نحو بالغ التناقض في الوقت نفسه عندما يتعرض للقصة المشهورة في تاريخ الفلسفة الإسلامية حول كتاب "أثولوجيا" المنسوب خطأ إلى أرسطو، وهو في الحقيقة بعض فقرات من تاسوعات أفلوطين. وعبد الرحمن بدوي يرفض اعتبار نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو خطأ؛ ذلك لأنه يرفض مبدأ الخطأ والصواب في الإسناد التاريخي، ويفسر الأمر بأنه كانت هناك ضرورة تاريخية هي التي عملت عملها، وقامت بهذه النسبة إلى أرسطو، بل إن العرب – على حد قول عبد الرحمن بدوي – لو عرفوا حقيقة هذا الكتاب أو شكوا في نسبته إلى أرسطو؛ "فلن يكون هذا بحائل لهم دون استمرارهم في نسبته

إلى أرسطو؛ لأن الشعوب والأفراد لا يهمها أن تعرف أرسطو كما كان في واقع التاريخ، بقدر ما يعنيها أن تدركه كما تريد لها حاستها التاريخية المنبثقة من روح الحضارة التي تنتسب هي إليها" (راجع كتاب أرسطو عند العرب، صفحة ٧، الطبعة الثانية، ١٩٧٨، الكويت.

إن عبد الرحمن بدوي يغلب هنا روح الحضارة – هذا المفهوم المجرد المستمد من أشبنجلر – على الفردية والذاتية، بل يغرقهما في رؤية تاريخية كلية تجريدية! إلا أنه سرعان ما ينتهي إلى رأي آخر في كتابه عن "المثل العقلية الأفلاطونية" (ص ١٤)، في تعليقه على موقف الفارابي من كتاب إثولوجيا. فالفارابي يستشعر تناقضًا في الكتاب، فيفسر ذلك بفروض ثلاثة: إما أن يكون أرسطو قد ناقض نفسه، وإما أن يكون بعض الآراء لأرسطو وبعضها الآخر ليس له، وإما أن يكون لها معانٍ وتأويلات تتفق في الباطن، وإن اختلفت في الظاهر. والفارابي يرجح الفرض الثالث في محاولته للتوفيق بين رأيي أرسطو وأفلاطون. ويعلق عبد الرحمن بدوي على ذلك قائلاً: "لو كان الفارابي تعمق الفرض الثاني، وهو أن يكون بعض الكتب منحولاً لأرسطو،

غير صحيح النسبة إليه؛ إذن لكان قد أدى خدمة تاريخية كبرى، كان سيكون لها أخطر الأثر في تطور الفكر العربي من بعده"، بل يعتبر أن محاولة الفارابي التوفيق بين أفلاطون وأرسطو إخفاق شنيع (صفحة ١٥).

إذن فليس ثمة ضرورة تاريخية وروح حضارية فرضت نسبة الكتاب إلى أرسطو، كما قال في كتابه "أرسطو عند العرب". إلا أنه يعود مرة ثالثة في كتابه "الأفلاطونية المحدثة عند العرب"، فيعالج قضية كتاب "أثولوجيا"، والخطأ في نسبته إلى أرسطو، فيقول بأنها "غلطة سعيدة"!.

ولكن لعل هذا التفسير للموقف من كتاب "أثولوجيا" بالحتمية الحضارية، رغم اختلافه مع هذا التفسير بعد ذلك كما رأينا، ورغم تناقض هذا التفسير الذي يتسم بالطبيعة الثابتة المطلقة؛ مع مفاهيمه الوجودية؛ أقول لعل هذا التفسير أن يكون نابعًا – بوجه خاص – من تقييم عبد الرحمن بدوي للفلسفة الإسلامية بوجه عام؛ وهذه هي الملاحظة الثانية. فعبد الرحمن بدوي الذي بذل ويبذل كل هذه الجهود الفائقة في تجميع وتحقيق ودراسة ونشر كل ما يتعلق بالفلسفة الإسلامية من مصادر وتأثيرات ودلالات واتجاهات؛ لا يرى

في هذه الفلسفة الإسلامية قيمة فلسفية حقيقية! ومن حقه بالطبع أن يصل إلى ما يراه من نتائج، ما دام يؤسس ذلك على ما يقوم به من تحقيقات ودراسات لنصوص هذه الفلسفة. ولكنه في الحقيقة ينتهي إلى هذا الرأي استنادًا إلى حكم علوي مجرد عام؛ هو أن الروح الإسلامية "منافية بطبيعتها للفلسفة". لماذا يا دكتور بدوي؟

"لأن المذهب الفلسفي تعبير عن الذات في موقفها إزاء الطبيعة الخارجية والذوات الأخرى، على حين أن الروح الإسلامية تنكر الذاتية أشد الإنكار! وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة. ولهذا فإن الروح الإسلامية لم تنتج فلسفة، بل لم تستطع كذلك أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، وأن تنفذ إلى لبابها" (راجع: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص ١٩، سنة ١٩٦٥). وتأسيسًا على هذا كذلك ينتهي عبد الرحمن بدوي في مبحث آخر عن ابن خلدون إلى أن ابن خلدون ليس صاحب فلسفة سياسية أو حضارية، وليس صاحب نظريات عامة في الدولة والنظم السياسية، والنماذج العامة للمجتمع الإنساني؛ وإنما هو صاحب منهج تطبيقي، وصاحب رؤية وصفية، وهو رجل

سياسة عملية لا تعنيه النظريات العامة؛ بل تهمــه الأحــداث الفعلية الجارية فحسب.

وليس هنا مجال مناقشة هذه الأحكام لبيان ما في التــراث العربي الإسلامي من أبنية نظرية فلسفية مختلفــة، وإبــراز ما يمثله ابن خلدون من فكر نظري مدرك لبعض القــوانين الأساسية للمجتمع والتاريخ في عصره، إلى جانب خبراتــه السياسية العملية، ولكن الملاحظ – منهجيًّا – أن عبد الرحمن بدوي يتحرك في كثير من أحكامه بمنهج قياســي اســتدلالي شكلي، يكاد يقوم على مبدأ تحصيل الحاصل! فهو يبدأ بمقدمة كبرى تحتاج هي نفسها للإثبات، ليأخذ في الاســتدلال منهــا على نحو شكلي خالص على نتائج متضــمنة فيهــا أصــلاً، أو نتائج يثب إليها دون دليلٍ كافٍ، فالروح الإسلامية تنكــر الذاتية، وإنكار الذاتية هو نفي للقدرة علــى التفلســف، وإذن فالروح الفلسفية خالية من المذاهب الفلسفية! ولعلنا لاحظنــا هذا المنهج القياسي الشكلي نفســه فــي عرضــه لمــذهب الوجودي نفسه. مثل هذه الصــيغة: "إذا كانــت الشخصــية تقتضي الحرية، والموت يقتضي الشخصــية؛ فــإن المــوت

يقتضي الحرية". وما أكثر مثيلات هذه الصيغة في عرضه لمذهبه الفلسفي.

***

إلا أن هذه الملاحظات العامة العابرة التي نبديها حول بعض جوانب أعماله الإبداعية والبحثية، لا تقلل بحال من القيمة الكبيرة للجهد الخارق الجبار المتفاني، الذي يبذله عبد الرحمن بدوي في إغناء مكتبتنا الفلسفية العربية عامة، وفي المساهمة في استكمال الصورة الحقيقية لتراثنا العربي الإسلامي في الفلسفة بتحقيق ودراسة وترجمة، ونشر أهم وأخطر نصوصه والدراسات الخاصة به، المتناثرة في مختلف لغات العالم، وفي مختلف مكتباته؛ ولهذا فإنه من المؤسف حقًا أننا لا نكاد نجد اهتمامًا أو احتفالاً بهذه القيمة العلمية الكبيرة التي يمثلها عبد الرحمن بدوي، ولا نجد اسمه في قائمة المرشحين في سوق الجوائز الكبرى التي يعج بها اليوم عالمنا العربي!

ولعل هذا هو ما دفع عبد الرحمن بدوي عندما أصدر عام ١٩٨٤ موسوعته الفلسفية من جزءين كبيرين؛ أن يحرص على أن يقوم بنفسه بتقديم نفسه وفلسفته في هذه

الموسوعة، وأن يتجاهل فيها جميع المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين، حتى من كانت لهم جهـود ومحـاولات ذات صبغة نظرية فلسفية، اللهم إلا الشيخ مصطفى عبد الرازق، الذي هو في الحقيقة مؤرخ وباحـث جليـل فـي الفلسـفة الإسلامية، وإنسان على مرتبة خلقية رفيعة، وهو في الحـق صاحب رؤية خاصة في تأسيس الفلسـفة الإسـلامية علـى أصول الفقه، ولكنه لا يعد فيلسوفًا، وما أظن أن عبد الرحمن بدوي ذكره في موسوعته إلا تقديرًا لشخصه واعترافًا بفضله العلمي عليه أثناء دراسته في كلية الآداب.

فلنختلف مع عبد الرحمن بدوي كما نشاء، ولكن لا خلاف حول ما يمثله من قيمة علمية كبيرة نادرة في حياتنا الثقافيـة المعاصرة، أتمنى أن يتنادى الباحثون في التـراث العربـي الإسلامي في الجامعات العربية، وأن تتنادى جمعيات الفلسفة في الأردن ومصر وتونس والمغرب، وأن تشارك المنظمـة العربية للثقافة، ومحافظة دمياط (فعبد الرحمن بـدوي مـن مواليد شرباص؛ إحدى قراها)؛ أن يتنادوا جميعًا لعقد أسبوع فلسفي على شرف عبد الرحمن بـدوي - اعترافًـا بفضـله العلمي - يخصص لقضية مـن القضـايا، كمـنهج تحقيـق

التـــراث، أو للمنجـــزات الفلســـفية الإبداعيـــة والدراســـية لعبد الرحمن بدوي، أو للوضع الراهن للدراسات الفلسفية في الوطن العربي، أو غير ذلك مـــن الموضـــوعات الفكريـــة والفلسفية.

هذا أقل ما يجب أن نعبـــر بـــه عـــن تقـــديرنا العميـــق لعبد الرحمن بدوي؛ هذا الفيلسوف المؤسسة.

مفهوم الزمن
في الفكر العربي/ الإسلامي قديمًا وحديثًا

لماذا الزمن؟ ربما لأن الموقف من الزمن – إحساسًا أو فهمًا أو سلوكًا – يكاد يتركز فيه موقف الإنسان من الطبيعة، من المجتمع، من الإبداع، من الحرية، من الحياة عامة.

إلا أن الأمر في هذا البحث المتواضع(*) أبسط من هذا بكثير. إنه محاولة لاختبار مفهوم الزمن في الفكر العربي الإسلامي، يكاد يكون سائدًا في كل الدراسات الاستشراقية. ولعل البداية كانت في بحث(١) صغير نشره لويس ماسينيون عام ١٩٥٢ حول هذا الموضوع، يقرر فيه أن "الزمن عند علماء الإسلام ليس مدة مستمرة متصلة؛ وإنما هو كوكبة،

(*) ترجمة مع بعض الإضافات لنص مداخلة باللغة الفرنسية، قدمها الكاتب في ندوة انعقدت في جامعة فانسن (باريس ٨)، حول موضوع إشكاليات الدراسات العربية في عام ١٩٧٩، كما نشرت هذه الترجمة في كتاب" دراسات في الإسلام"، الفارابي ١٩٨٧، بيروت.

أو "مجرة" من الآنات (وكذلك الشأن بالنسبة للمكان، فليس له وجود، ولا توجد غير نقاط)[٢] منفصلة. ويسند ماسينيون رأيه باستشهادات واستنتاجات من القرآن والنحو وعلم الكلام، والطقوس الدينية والموسيقى، وغير ذلك من الأنشطة والتعابير الإسلامية.

وفي دراستين أخيرتين للويس جارديه عن الموضوع نفسه[٣]، يضيف المؤرخين العرب – ومن بينهم ابن خلدون – إلى الشواهد المؤكدة لهذا الرأي، ثم يمتد به ليشمل الفكر العربي الإسلامي كله، والأدب المصري خاصة في عصرنا الراهن. ولم أجد فيما كتب عن هذا الموضوع – في حدود علمي – من اختلف مع هذا الرأي، إلا بضع فقرات في كتاب لجاك بيرك ظهر أخيرًا[٤]، ودراسة[٥] أخيرة كذلك لأحمد حسناوي، وإن اقتصرت على العصر الوسيط، وتبنت مفهومًا خاصًا للتاريخ.

ونتيجة لاتساع الموضوع عناصر وتاريخًا، فضلاً عن ضيق المقام هنا، لن أعرض بالتفصيل لحجج ماسينيون وجارديه؛ وإنما سأكتفي بعرض خطوط عريضة لوجهة نظر مخالفة، مستشهدًا كذلك باللغة والنحو والقرآن والسنة، ثم

بالفلاسفة وعلماء الكلام والفقه والمؤرخين في العصور الوسطى، منتقلاً بعد ذلك إلى العصر الحديث وتياراته الفكرية المختلفة. إلا أن البنية الخاصة للأدب تفرض منهجًا آخر للدراسة مما لا يتيحه الوقت المحدد لهذا العرض؛ ولذا قد أخصص لها دراسة أخرى.

– ١ –

يؤكد ماسينيون أن "النحو العربي لا يدرك أزمنة الفعل كحالات"!، وأنه "لا يعرف غير هيئة الأفعال؛ وهي: الفعل التام (الماضي)، والفعل الناقص (المضارع)، التي تحدد خارج زماننا درجات تحقق الفعل "الإلهي" [٦]. ودون أن أدخل في تفاصيل عديدة، أكتفي بالتأكيد على أمرين:

أ- إن الفعل في النحو العربي مرتبط ارتباطًا وثيقًا بحالات الزمن. وما أكثر التعاريف التي قام بها النحاة العرب تأكيدًا لهذا المعنى. ولعلي أكتفي منها بقول الجرجاني في "إعجاز القرآن" تعريفًا للفعل المضارع أنه: "يقتضي مزاولة وتجدد الصفة في الوقت". وهكذا لا يقف أمر الفعل على التواجد في

الزمن؛ وإنما يقتضي التجدد والتغير كذلك، وفضلاً عن ذلك فإن الزمن في الفعل لا يقف عند حدوده الثنائية: الماضي والحاضر، أو الثلاثية: الماضي والحاضر والمستقبل، بل نجد فيه – بالاستعانة بالأفعال المساعدة – كل الصيغ السبع للأفعال التي نجدها في اللغات الهندية/ الأوروبية القديمة والحديثة[٧]، بالرغم من أن النحاة العرب القدامى لم يحددوا هذا تحديدًا اصطلاحيًّا. إلا أننا لا نجد الزمن المتصل المتنوع في الأفعال فحسب، بل كذلك في الأسماء والمصادر والحروف وأسماء الفاعل، إلى غير ذلك[٨].

ب-الأمر الثاني، وهو الأهم؛ أن الزمن اللغوي غير الزمن الفلسفي، ولا ينبغي الخلط بينهما، فللغة منطقها الخاص، وما أكثر الأمثلة التي يستخدم فيها المضارع في الماضي (بلم النافية مثلاً)، أو يستخدم الماضي بمعنى المستقبل؛ بل بمعنى الماضي المستقبل معًا، ويخضع هذا للفقه الخاص، ولأساليب التعبير وجمالياته. حقًا، هناك محاولات صوفية

أو شعرية لاستخلاص دلالات خاصة من الأفعال والأسماء والحروف؛ كمحاولة محيي الدين بن عربي قديمًا، أو زكي الأرسوزي حديثًا، ولكنها محاولات واجتهادات تنتسب إلى نسق فلسفي خاص، أكثر مما تنتسب إلى منطق اللغة نفسه. ولهذا فمن التعسف أن نوحد أو نقيم تماثلاً – كما فعل ماسينيون – بين "الحال" في النحو العربي، و"الحال"، أو "الآن" عند المتصوفة.

– ٢ –

وإذا انتقلنا إلى القرآن، وأخذنا بظاهر آياته دون محاولة لتأويل ديني أو فلسفي، فيمكننا أن نتبين الأمور التالية:

أ- برغم أن كلمة "الزمن أو "الزمان" غير واردة في القرآن، فما أكثر الكلمات الأخرى الدالة عليه مثل: الدهر، الأبد، السرمد، الميقات، الساعة، اليوم، الشهر، العام، السنة، الأجل، الوقت، المدة، الحين، الخلد، إلخ... وهي أزمنة مختلفة التحديدات الطولية. وفضلاً عن ذلك فهناك أطوال زمنية أكثر تحديدًا وتنوعًا؛ مثل: "أيام ثلاثة"، و"أربعة أشهر"،

و"خمسون سنة"، و"ألــف عــام"، و"ثلاثمائــة ســنة وازدادوا تسعًا"، و"سنين عددًا"، و"عــدة مــن أيــام أخر"... إلخ.

ب- إن القرآن زاخر بالأحداث التاريخية المتصلة، مــن آدم حتى محمد، ومن محمد حتى اليوم الآخر، الذي ليس يومًا أخيرًا؛ بل سوف تستمر الحياة بعده فــي الجنة أو النار. وقد لا نستشعر تطورًا، ولكننا علــى الأقل نستشعر استمرارًا واتصالاً.

ج- إن حركة الزمن متصلة فــي كثيــر مــن الصــور والأحكام والأوامر: **﴿وَتِلْــكَ الأَيَّــامُ نُــدَاوِلُهَا بَــيْنَ النَّاسِ﴾**، و**﴿تُؤْتِي أُكُلَهَا كُــلَّ حِــينٍ﴾**، و**﴿اصْــبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾**، و**﴿وَقُلِ اعْمَلُوا﴾**؛ هذا فضــلاً عن الطقوس الدينية المختلفة المحددة زمنًــا ومــدة؛ كالصلاة، والصوم، والحج... إلخ، وهي ليست نقاطًا منفصلة، لا زمــن بينهــا كمــا يقــول ماســينيون وجارديه(٩)؛ بل هي علامات على استمرارية الزمن وتنوعه وتغيره.

د- إن فعل "كن" الإلهي نفسه الذي يُستند إليه في القول بذرية الزمن وانفصاله، لا يتضمن بالضرورة الارتباط الآني بين الإرادة والتحقق؛ وإنما يتضمن – نصًا – فسحة زمنية، "فكن" تحقق بها خلق العالم في ستة أيام(١٠).

هـ- إن الطبيعة في القرآن منتظمة، متزمنة، بحسب ناموس محدد لحركتها وصيرورتها، برغم أن هذا الناموس قد وضعه الله فيها.

إلا أننا نضيف إلى هذه الأبعاد المستمدة من ظاهر القرآن بعدين آخرين: الأول مستمد من الأحاديث والسنة المحمدية. وقد نكتفي بالإشارة إلى بعض الأحاديث؛ مثل: "اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدًا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدًا"، و"أنتم أعلم بأمور دنياكم"، و"تزودوا فإن خير الزاد التقوى"، و"سيأتي على أمتي كل مائة عام رجل يجدد في الدين".. إلخ. أما البعد الثاني؛ فهو الممارسة العملية للفكرة الإسلامية في بدايتها؛ هذه الممارسة السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية عامة، التي تعبر عن جهود من أجل السيطرة على الواقع وتغييره.

وهكذا من ظاهر النص القرآني، ومن الممارسات العملية؛ لا نستطيع أن نتبين هذا المفهوم الذري المنفصل للزمن، الذي سوف نجده بعد ذلك تأويلاً خاصًا عند مدرسة إسلامية بعينها هي الأشعرية.. ولا يجوز منهجيًا أن نعممه تعميمًا شاملاً على كل الفكر العربي الإسلامي.

-٣-

وإذا انتقلنا إلى الفقه الإسلامي، وجدناه في جوهره اجتهادًا للملاءمة بين الأحكام الواردة في النصوص الشرعية وتغير الزمان. ولعل ابن خلدون قد صاغ هذا صياغة بارعة في قوله في الفصل الخاص بالفقه في مقدمته: "فالوقائع المتجددة لا توفي بها النصوص"(١١). ومن هنا كان الخلاف الفقهي قياسًا أو استصحابًا أو استحسانًا أو مصلحة(١٢)، وكانت الاجتهادات والمواقف المختلفة التي هي جميعًا محاولات للملاءمة بين النص الثابت والوقائع والمصالح المتغيرة المتجددة بجريان الزمان. حقًا قد تتراوح الاجتهادات والمواقف بين تمسك بظاهر النص، أو تغليب للمصلحة على ظاهر النص كما قال بذلك الطوفي(١٣) تلميذ ابن تيمية. إلا أن مجرد القول بالقياس أو بالمصلحة؛ إنما يعبر في ذاته عن

مفهوم للاتصال والتغير في الزمن، لا عن التقطع أو الانفصال الآني. وإذا كانت الممارسة الفقهية في أغلب فترات التاريخ الإسلامي كان يغلب عليها الجمود؛ فإن ذلك أمر آخر لا يعبر عن الفكر الإسلامي على إطلاقه، وإنما عن فكر إسلامي معين في ظروف سياسية واجتماعية معينة، إلا أنه على أي حال لا يصلح تفسيرًا آنيًّا متقطعًا ذريًّا للزمن.

– ٤ –

فإذا انتقلنا إلى الفكر عامة، والفكر الفلسفي خاصة؛ واجهنا منذ البداية إشكالاً منهجيًّا؛ ذلك أن كثيرًا من المستشرقين، بل بعض الدارسين العرب، يستبعدون الفلاسفة المسلمين من إطار الفكر العربي الإسلامي الحقيقي، باعتبار أنهم متأثرون بأفلاطون أو بأرسطو أو بالأفلاطونية الجديدة. وهو موقف متعسف من ناحيتين: الأولى أن هذا التأثر لم يكن مجرد أمر خارجي مفروض، بل كان تعبيرًا عن حاجات وملابسات داخلية اقتضت هذا التأثر وفرضته. الثانية: إنه لم يكن تأثرًا سلبيًّا، بل كان تفاعلاً أدى إلى إضافات وإبداعات جادة في كثير من الأحيان؛ نتيجة لطبيعة الهياكل التاريخية والاجتماعية والفكرية العربية الإسلامية، التي تختلف عن

الهياكل التاريخية والاجتماعية التي ظهر في إطارها الفكـر الهلليني. ولهذا لا نستطيع ولا ينبغي لنا أن نستبعد الفلاسـفة من الفكر العربي الإسلامي، كما فعل ماسينيون وجارديه(١٤)، عند تحديدنا لمفهوم الزمن في هذا الفكر.

والواقع إن هناك أربعة مفاهيم أساسية للزمن في الفكـر العربي الإسلامي، سواء في تعبيره الفلسـفي أو الكلامـي، أو الصوفي:

المفهوم الأول- هو المفهوم الموضوعي(١٥)، الذي تتدرج داخله اختلافات تفصيلية؛ فهناك أولاً مفهوم الـزمن بحسـب تعريف أرسطو المشهور؛ أي مقدار الحركة بحسـب التقـدم والتأخر. وفي داخل هذا المفهوم سنجد من الفلاسفة من يقول بقدم الزمن وأبديته بالمعنى الأرسطي الخالص مثل ابن رشد، أو بالمعنى الأفلاطوني الحديث مثل الفارابي وابـن سـينا. وسنجد من يتبنى هذا المفهوم، ولكن يقول بحدوث الـزمن؛ مثل الكندي بين الفلاسفة، والغزالـي بـين الفقهـاء (رغـم أشعريته، ورغم تبنيه للمفهوم الأشعري للسببية) بـل وابـن تيمية الذي يقول بزمن خاص سابق على زماننا هذا المحدث، ومختلف عنه. إلا أننا في داخل هذا المفهـوم الموضـوعي

للزمن نفسه نجد من يقول بدوريته، بمعنى قريب من المعنى الأرسطي، ثم بشكل أعمق عند أهل الشيعة بحسب نظـــريتهم في الإمامة، وهي عند الشيعة ليست دورية متكررة (كالمفهوم النيتشوي) وإنما هي دورية متغيرة متطورة، وخاصة عنـــد الشيرازي[١٦] (الملا صدرا). وفـــي داخـــل هـــذا المفهـــوم الموضوعي للزمن نجد من يخرج على التعريف الأرســـطي إلى التعريف الأفلاطوني، ويجعل من الزمن مقدارًا للوجـــود كله، لا مقدارًا للحركة، بل يميزه عن الحركة؛ وذلـــك مثـــل أبي البركات البغدادي الذي يجعله جوهرًا؛ بل مقياسًا مطلقًا؛ مما يكاد يقربه من المفهوم الإطلاقي لله. (ونكاد نلمح في هذا المفهوم الإطلاقي مفهوم الزمن عند نيـــوتن). ونجـــد هـــذا المفهوم الجوهري للزمن كذلك عنـــد الفخـــر الـــرازي، وإن تراوح الفخر الرازي بين هذا المفهوم الموضوعي والمفهوم الذري الآني للزمن.

إلا أننا سنجد هذا المفهوم الموضـــوعي للـــزمن بدلالتـــه النسبية عند ابن سينا في ممارساته الطبية، وعند ابن الهيـــثم في ممارساته الفيزيائية، وعند جابر بن حيان في ممارســـاته الكيميائية، فضلاً عن كتب الحيل الميكانيكية المختلفة، وبعض

المخترعات، وخاصة الساعة المائية، بل سنجد هذا المفهوم الموضوعي للزمن عند العامة على حد تعبير أبي البركات البغدادي، في تقسيمه الثلاثي لمفاهيم الزمن(١٧).

أما المفهوم الثاني للزمن؛ فهو المفهوم النفسي (أو الزمن الأنفسي؛ تفرقة عن الزمن الآفاقي، أي الخارجي أو الموضوعي)؛ وهو زمن المتصوفة، وهو ليس إنكارًا للزمن الخارجي؛ وإنما هو رفض اختياري إرادي له، وهو ليس زمن الله كما يفسر جارديه(١٨) القول المشهور بأن الصوفي ابن وقته، بأن ابن وقت الله، بل إنه زمن المتصوف نفسه، زمنه الباطني في مواجهة الزمن الخارجي، وهو ليس زمنًا أفقيًّا، إلا أنه ليس كذلك زمنًا آنيًّا متقطعًا، وإنما هو زمن عمودي صاعد، يتألف من مجاهدات ومراحل، وآناته ليست آنات منفصلة، اللهم إلا عن الزمن الخارجي، وإنما هي رحلة متصلة في سلم الترقي والصعود نحو الحضرة الإلهية أو لاستقبالها والتجسد فيها. إنها حالات لها زمنيتها غير المتشيئة. حقًا إن الإشراقات والإلهامات تأتي "كلمح البصر"؛ مما يمكن تصويرها بالمجرة التي يصف بها ماسينيون الزمن الإسلامي المتقطع الذري. ولكن هذا لا ينفي

الاستمرارية الباطنية النفسية للزمن الصوفي. إنها زمنية غير متشيئة، غير مكانية؛ مما يذكرنا بالتفرقة البرجسونية للزمن؛ بين زمن وجداني، وزمن آلي.

والمتصوفة كما ذكرت لا ينكـرون الـزمن الخـارجي الموضوعي؛ وإنما يرفضونه أو يتخلون عنه. وأحياناً يقولون به في موازاة مع زمنهم الخاص، فابن عربي مثلاً[١٩] يميـز بين جريان الزمن بمعناه الموضوعي، وبـين زمـن النبـوة الخاص الذي يسميه زمن الاستدارة. بل لعله في موضع آخر من "فتوحاته المكية" يشرط الحكم بالحسن والقـبح بالزمـان والأحوال، فيقول بتغير المباح وغير المباح بحسـب تغيـر الأزمان والأحوال[٢٠].

أما المفهوم الثالث للزمن فهو المفهوم الذهني، وهو الذي يقول عنه أبو البركات البغدادي في تفرقته الثلاثية لمفـاهيم الزمن بأنه "أسبق في الذهن من معرفة الحركة"[٢١]، ويشـير إليه الأزرقي في كتابه "الأزمنة والأمكنة"[٢٢]، بقولـه بأنـه: "تصور في العقل عن شيء هو منه بمثابة الوعاء أو القراب بعلم المتقدم والمتأخر"، وهو تعريف يكاد يقترب من تعريف كانط للزمان والمكان كحدسين قبليين، أو قالبين للتجربة؛ بل

نجد عند ابن رشد نفسه – وإن يكن بشكل عارض – كلامًا عن الزمن بأنه شيء تفعله أو يفعله الذهن في الحركة[٢٣]. والزمن في هذا المفهوم زمن متصل، وليس زمنًا ذريًّا منفصلاً.

أما المفهوم الرابع للزمن؛ فهو الزمن الآني المنفصل، الذي قالت به الأشاعرة خاصة؛ تأسيسًا على نظرياتهم في الجزء الذي لا يتجزأ أو النظرية الذرية[٢٤]. والملاحظ أولاً أن هذا المفهوم للزمن لم يقل به جميع الأشاعرة؛ بل قال به عدد محدود من المعتزلة ومن الأشاعرة، وبتحديدات مختلفة، وخاصة أبو هذيل العلاف والجويني والأشعري والباقلاني؛ فكل شيء من أجسام وأنفس وأفكار بحسب هذه النظرية يتألف من أجزاء غير متجزئة؛ ولهذا فالزمن نفسه يتألف من آنات منفصلة، إلا أن هذه النظرية لم تكن تستهدف تقديم رؤية للوجود شأن النظرية الذرية اليونانية عند ديمقريطس، ولوكريت وأبيقور، بل على العكس تمامًا؛ كانت تستهدف تفسير الخلق الإلهي المتصل أساسًا. إن الخلق الإلهي لا يتحقق فحسب – بحسب هذه النظرية – في لحظة الخلق الأولى التي أوجد بها الوجود، بل يتحقق في كل آن، وبالنسبة

إلى كل شيء. ومن أجل هذا كان ينبغي أن يكـون الوجـود منفصلاً دائمًا؛ لكي يحقق الله بتدخله المباشر اتصاله الـدائم، ويخلق بهذا في كل آن تراكيب الأشياء والأحداث جميعًا، إلا أنه كما نرى تدخل إلهي عمودي، يحقق اتصالاً أفقيًّـا بـين الأشياء وعناصر الوجود عامة، مادية كانت أو روحية، إنـه خلق متصل يتحقق به الاتصال بـين الأشـياء المنفصـلة، فلو كانت الأشياء متصلة بطبيعتها منذ البداية، لما كانت هناك حاجة لهذا التدخل الإلهي المتصل، ولهذا مـن الطبيعـي أن يقول هؤلاء الأشاعرة بنفي السببية الموضوعية، وأن يقولوا بالتكوين الذري للأشياء جميعًا، ليكون الله هو السبب المباشر والقوة الوحيدة الفاعلة للاتصال بين الأشياء، بما فـي ذلـك الزمن نفسه؛ ولهذا قد أفضل أن أسمي هذا المفهوم الأشعري للزمن بالزمن الإلهي؛ ذلك أنه رغم انفصالية وذريـة آناتـه فهو متصل إلهيًّا.

– ٥ –

أما في مجال التاريخ فسوف أقتصر على مثـالين يقـوم بينهما تعارض منهجي؛ هما الطبري، وابن خلـدون. وقـد يكون من السهل أن نقول بعدم اتصالية الزمن عند الطبري؛

وذلك لعنايته بالأحداث المتفرقة، وحرصه على الإسناد أساسًا، ثم لمنهجه الحولي في التأريخ. ولاشك أننا لن نجد عند الطبري تفهمًا لقوانين الحركة التاريخية كما نجده عند ابن مسكويه، وابن مسعود، وابن حزم، ثم عند ابن خلدون خاصة. إلا أن هذا لا يفضي بنا إلى القول بانفصالية وذرية الزمن عند الطبري. إن منهجه الحولي هو مجرد شكل من أشكال حصر وتنظيم الحوادث التاريخية المتصلة الحدوث طوليًّا، وإن كان يعبر بغير شك عن عدم استبصار بقانونية الحركة التاريخية، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالإسناد؛ فهو ليس مجرد نسبة الأحداث إلى مصدر، وإنما هو حرص على تحري الدقة والصدق، فضلاً عن أن عملية الإسناد نفسها هي حركة اتصالية في رواية الخبر، وإن تراجعت إلى الخلف، وهي تتضمن إدراكًا لما يعتري رواية الخبر من ضعف نتيجة لتداولها واختلاف الزمان. إلا أن هذا الحشد البالغ الغنى من المعلومات والوقائع والأحداث السياسية والعسكرية، والاقتصادية والإدارية والاجتماعية والدينية، بل والطبيعية، التي تجدها في تاريخ الطبري، والتي تتعلق بملوك وبعامة، والتي تقسم التاريخ إلى ما قبل الدعوة،

فالدعوة، ثم ما بعد الدعوة؛ تقدم بغير شك رؤيـــة للحركـــة التاريخية خلال سردها طوليًّا وعرضيًّا وعمقيًّـــا. إن افتقـــاد التفسير واختلاط العموميات بالجزئيـــات لا يفقـــد المســـار التاريخي عند الطبري اتصاليته، ولا ينتهي بنا إلـــى القـــول بانفصالية الزمن وعدم اتصاليته، أو انحصار دلالته الحقيقية في سرمد إلهي ثابت كما يذهب جارديه[٢٥]. حقًا إن الله فـــي منظور الطبري يسيطر على كل شيء، ولكن هذا لا يمنع من اتصالية الأشياء وحركيتها بحسب الناموس الإلهـــي نفســـه. وليست تعنينا هنا دلالة الاتصال دينية أو غير دينية؛ وإنمـــا الذي يعنينا هو تحقق الاتصال نفسه.

فإذا انتقلنا إلى ابن خلدون رأينا جارديه يعتبر ابن خلدون أبًا لعلم الاجتماع، ومؤسسًا لمنهج جديد في التحليل التاريخي، ولكنه يرى في النظرية الدورية للتاريخ عند ابن خلدون "زمنًا مجزءًا؛ بسبب تماسه بالسرمد الأبدي". بل يضيف أن الحركة المتصلة عند ابن خلدون تجري بحسب "خط شبه لولبي غير قادر على إذابة الآنات المنتظمة للمجرة في مـــدة متجانســـة، وإنما هو يدفعها – متلألئة بنيرانها المتجزئة؛ وهي علامـــات على الأوامر الإلهية – نحو اليوم المعلوم"[٢٦] .

وأكتفي هنا ببعض الملاحظات:

١- إن الدورية عند ابن خلدون تتعلق بالسلطة أساسًا، وليست بالعمران نفسه، وإن كان الارتباط بينهما وثيقًا. ولكن ما أكثر ما تسقط الدولة وتواصل العمران دولة أخرى.

٢- إن الدورية ليست قانونًا شاملاً عند ابن خلدون. حقًا إنه يقول بالأجيال الثلاثة أو الأربعة للدولة، ولكنه يشير كذلك إلى دول تخرج عن هذه الدورية، وتستمر آلاف السنين، فضلاً عن أن الدورية عنده ليست قدرية؛ بل نابعة من استقراء وتعميم خبرات موضوعية(٢٧).

٣- إن التدخل الإلهي عند ابن خلدون ليس تدخلاً عموديًّا على الطريقة الأشعرية، رغم أشعرية كثير من أفكاره؛ وإنما بالناموس المنتظم الثابت، سنة الله التي وضعها في الأشياء؛ ولهذا فحركة الأشياء عند ابن خلدون تصدر من داخلها أساسًا، وإن كان مصدرها الأول إلهيًّا.

٤- إن مفهوم الزمن عند ابن خلدون ليس إطارًا خارجيًا للأشياء، وليس لحظات منفصلة كذلك؛ بل هو مكون من مكوناتها العضوية الداخلية.

-٦-

خلاصة هذا كله أننا لا نجد في الفكر العربي الإسلامي الوسيط مفهومًا انفصاليًا للزمن، اللهم إلا عند بعض الأشاعرة، وهو مع هذا - كما رأينا - يعني الخلق المتصل للزمن؛ أي الاتصال الزمني الإلهي، وإلى جانب هذا المفهوم نجد مفاهيم أخرى مختلفة، ينجم اختلافها عن اختلاف الملابسات السياسية والاجتماعية مكانًا وزمانًا. إن المفاهيم المختلفة للزمن ليست مفاهيم مجردة معلقة في الهواء؛ وإنما هي تجسيد نظري للعلاقة بين الله والإنسان والمجتمع، التي هي بدورها تجسيد أشد تحديدًا لمشكلات السلطة والتنظيم الاجتماعي، والحرية الإنسانية؛ ولهذا فليس بتعميم مفهوم الأشاعرة، أو بالتعريفات والتعابير النظرية الخالصة للفلاسفة أو المتصوفة أو المتكلمين أو المؤرخين؛ نستطيع أن نحدد مفهوم أو مفاهيم الزمن في الفكر العربي الإسلامي، وإنما من خلال دراسة شاملة لنظرية المعرفة في هذا الفكر في

تعبيراته واجتهاداته المختلفة، في ملابساته وأبنيته الاجتماعية المختلفة زمانًا ومكانًا، فضلاً عن الممارسات السياسية والتشريعية والتربوية والاقتصادية والإدارية، والعلمية؛ بل في الثورات والتمردات الشعبية، وفي التعابير الأدبية والحكايات الشعبية، والمنجزات التكنولوجية.

إلا أن الذي لا شك فيه أنه بالرغم من أننا لا نجد في الفكر العربي الإسلامي الوسيط مفهومًا وحيدًا للزمن هو المفهوم الانفصالي أو الذري، فإننا لا نستطيع أن ننكر أن النظرة العربية الإسلامية في العصر الوسيط كان يسودها بشكل عام مفهوم للزمن يخلو من الرؤية التطورية، بل كان يغلب عليه الطابع الارتدادي. فبالرغم من الممارسات الفكرية والاجتماعية والتكنولوجية المختلفة، التي كانت تتطلع إلى تغيير في الحاضر أو المستقبل؛ فإن مرحلة الدعوة الأولى كانت تمثل نقطة إشارة إلى ما هو الأفضل والأمثل؛ مما يجعل من حركة الزمن المتصل ارتدادًا ونكوصًا وتدهورًا من ناحية القيم، وإن لم يمنع هذا من وجود مفهوم لاستمرارية الزمن وجريانه نحو اليوم الآخر، حتى ولو كان هذا المفهوم يمتلئ برؤية قدرية خالصة، يعبر عنها القول

الشائع "إن شاء الله". ذلك أن هذه الرؤية القدرية لا تتضمن مفهومًا ذريًّا انفصاليًّا للزمن، بقدر ما تتضمن حتميته المقررة والمسبقة. إلا أن حركة الزمن كانت تشكل ارتدادًا وتدهورًا عن مرحلة الدعوة الأولى كما أشرنا.

-٧-

في الكتابات العربية الإسلامية الوسيطة نجد لفظين متقابلين قد يعبران عن هذا المفهوم الارتدادي للزمن؛ هما: المتقدمون والمتأخرون، فالمتقدمون في هذه الكتابات هم أهل الماضي، والمتأخرون هم أهل الحاضر والمستقبل. ودون أن أخوض في الدلالة الاشتقاقية لهذين اللفظين، وإنما أقتصر على دلالتهما الشائعة؛ ألاحظ أن هذين اللفظين قد انعكس معناهما الاستعمالي في عصرنا الراهن، فالمتقدمون هم رجال المستقبل، والداعون والعاملون من أجل التقدم والتطور، على حين أن المتأخرين هم المتخلفون المتمسكون بالماضي. وبهذا الانعكاس التعبيري انعكس كذلك محور الإشارة الزمني، فلم يعد الماضي هو المحور كما كان الشأن في العصر الوسيط؛ بل أصبح المستقبل. لا .. لست أقصد من هذا أن الماضي كمحور إشارة قد تلاشى في بعض

مفاهيمنا وتياراتنا الفكرية الحديثة، وإنما أقــول فحســب إن المستقبل قد أصبح محور الإشارة السائدة في فكرنا الحديث. ونستطيع أن نقول بتعبير آخر إن الزمن لــم يعــد مفهومًــا مجردًا – إلا في حدود جزئية – في الفكر العربي الحــديث؛ وإنما أصبح رؤية تاريخية عند مختلف التيارات الفكرية، وإن تنوع واختلف فيما بينها عمقًا ودلالة. ولا نستطيع أن نفصل هذا عن سيادة النظرة التاريخية في عصرنا كله؛ نتيجة لنشأة القوميات، واحتدام الصراعات الوطنية والاجتماعية بشــكل عام، وبروز الثورات العلمية والصناعية والتكنولوجية، فضلاً عن نضج حركة التحــرر الــوطني العربيــة، وصــراعها التحريري والاجتماعي والفكري مــع أوروبــا الرأســمالية المتفوقة والمهيمنة معًا. إن الفكر العربي فــي بحثــه عــن هويته، وتجديده لملامحه السياسية والاجتماعية والفكرية؛ قد جعل من الزمن موقفًا من التاريخ، أو مواقف متعــددة مــن التاريخ، إلا أننا لن نجد بينها موقفًا واحدًا يعبر عن زمن آني منفصل ذري.

-٨-

في مستهل عصر النهضة، نجد رفاعة الطهطاوي يستخدم لفظتي المتقدمين والمتأخرين بنفس المعنى الوسيطي القـديم؛ فهو يتحدث عن حركة الـزمن نحـو الماضـي باعتبارهـا صعودًا، ونحو الحاضر باعتبارها نزولاً وهبوطًا، ولكنه رغم هذا وفي نفس الجملة يجد في النزول والهبوط تقدمًا، "وكلمـا نزلت إلى زمن في الهبـوط رأيـت فـي الغالـب تـرقيهم وتقدمهم"[٢٨]؛ يقصد الناس في الصـنائع البشـرية والعلـوم المدنية. وقد يكون من الطريف هنا أن نذكر أن الطهطـاوي قد استخدم أحيانًا كلمة الزمن بمعنى المناخ، متأثرًا في هـذا باللغة الفرنسية"، والنظر إلى زمـن تلـك المدينـة (يقصـد باريس)؛ فإنه دائمًا معتم في سائر أيام الشتاء، وغالب أيـام الحر"[٢٩].

والطهطاوي أشعري النزعة، بغير شك؛ بل لعلنا نجد في بعض أقواله ما يعبر عن نظرية التدخل الإلهي المباشر. "إن الفعل لله حقيقة ولغيره مجازًا"[٣٠]. وبـرغم هـذا، وبـرغم محاولته التوفيقية بين الشرح ومنجزات الحضارة الأوروبية؛ فإننا نجد في فهمه العام للزمن والتاريخ عامة فهمًا عقلانيًّـا،

يعي اتصال التاريخ وتقدمه، وإن يكن داخل منظور تدرجي، توازني. ونجد هذا الاتجاه نفسه عند مفكر آخر من مفكري عصر النهضة هو الأفغاني، وإن تميز فكره بعقلانية فعالة من أجل التغيير المستقبلي السياسي والاجتماعي، أكثر راديكالية من عقلانية الطهطاوي.

وبرغم كتابه المبكر "الرد على الدهريين" ومن بينهم بالطبع أصحاب نظرية التطور؛ فإننا نجد في كتاباته الأخيرة ما يشبه الموافقة على هذه النظرية، ومحاولة تأصيلها في التراث العربي عند أبي العلاء المعري(٣١). ومع أشعري آخر هو محمد عبده نجد ذات الاتجاه التوفيقي بين الشرع والحضارة الحديثة، وإن غلب على اهتماماته جانب الإصلاح الديني على الجانب السياسي والاجتماعي، وخاصة في المرحلة السابقة على الثورة العرابية، والمرحلة اللاحقة للعروة الوثقى. بل كان موقفه في هاتين المرحلتين من القضايا السياسية والاجتماعية موقفًا توفيقيًا بل تهادنيًّا. وكان يدعو إلى إيقاع زمني يتسم بالتدرج الذي يتحقق بالنخبة المتعلمة أساسًا(٣٢)، رغم أنه في مقاله المشهور عن المستبد العادل يقول بإمكانية التعجيل بالتغيير بفضل المستبد

العادل[٣٣] الذي يمكن أن يحقق في خمس عشرة سنة ما يتحقق في خمسين سنة؛ مما قد يبرز دلالة إرادية فردية في مفهومه للحركة التاريخية. ولعلنا نجد في هذا الرأي الأخير تجسيدًا إنسانيًّا للمفهوم الأشعري للتدخل الإلهي. إلا أنه بالرغم من أشعريته؛ فقد قال بقدم العالم في الطبعة الأولى لرسالة التوحيد، وإن حذف ذلك في الطبعة اللاحقة.

- ٩ -

إلا أننا نجد في الفكر الحديث بعض مجالات لتحديد مفهوم الزمن تحديدًا فلسفيًّا. لعلنا نجد ذلك عند محمد كامل حسين في كتابه "التفسير البيولوجي للتاريخ"؛ فهو يتخذ من مطلق الزمن عاملاً محركًا للتاريخ[٣٤]، وإن أضاف إليه عاملاً سيكولوجيًّا آخر هو عامل الملل. وأثر الزمن عنده أثر سلبي في الحياة الباطنية، وهو أثر دوري في الحياة الخارجية، وهو أثر شبه لولبي في الحياة الفكرية. وفي كتابه "الذكر الحكيم" يقول بالتطور الحيوي البيولوجي الذي يتخذ طابعًا دوريًّا، بل يكاد أن يكون تكراريًّا [٣٥]. ولا أدري هل يلمح جارديه إلى روايته" قرية ظالمة"، وهو يشير إلى مفهوم الزمن المنفصل المتقطع في الأدب المصري الحديث أو لا؟ إلا أن كون هذه

الرواية تقع في يوم واحد هو يوم صلب المسيح لا يمكن أن يتخذ سندًا لهذا القول، وإلا اعتبرنا رواية "يوليسز" لجيمس جويس تعبيرًا كذلك عن مفهوم منفصل للزمن؟!

ولعلنا نجد هذه الفكرة الدورية للتاريخ عند مالك بن نبي(٣٦)، ولكنه لا يفسر الحركة التاريخية بمطلق الزمن شأن محمد كامل حسين؛ وإنما بالطاقة الروحية، ونكاد نحس في فكرته لقاءً بين برجسون وأشبنجلر وتوينبي.

وعند عبد الرحمن بدوي في كتابه "الزمان الوجودي" نجد فلسفة للآن النفسي المنفصل الذي يجعل منه أساسًا لمقولاته الوجودية(٣٧). إلا أن الآن عند بدوي يلتقي فيه الماضي والحاضر والمستقبل في حركة واحدة، ذات طبيعة طافرة، متجهة بالفعل المخاطر الذي يكاد أن يكون مجانيًّا نحو المستقبل، ونكاد نحس في تصوره كذلك لقاء بين أشبنجلر وكيرجارد، وهيدجر.

لو تركنا جانبًا هذه الفلسفات الخاصة بـــالزمن – إذ إنهـــا لا تمثل تيارًا بارزًا في الفكر العربي الحديث – فإننا نستطيع أن نتبين في هذا الفكر أربعة تيارات أو اتجاهات أو مفـــاهيم للزمن التاريخي:

أ- التيار الأول هو التيار الديني: ونستطيع أن نميز فيه ثلاثة مفاهيم:

١- **المفهوم الديني السلفي**، الذي نتابعه منذ بدايته الأولـــى في الحركة الوهابية، حتى حركة الإخوان المســـلمين، وخاصة في كتابات سيد قطب [٣٨]، وفي حركة "التكفير والهجرة". ويعتبر هذا المفهوم للحضارة الحديثة شـــكلاً آخر من أشكال العصر الجاهلي الذي ينبغـــي رفضـــه وإزالته، على أن يستبدل به نسقًا آخر من الحياة؛ هـــو نسق مرحلة الدعوة الأولى. والزمن عند أصحاب هـــذا المفهوم زمن هابط، إلا أنه في المقدور السيطرة عليـــه وتعديل مساره. وبالرغم أن هـــذا المفهـــوم يتضـــمن مشروعًا في التاريخ وفي مواجهة التاريخ، إلا أن هـــذا

المشروع مشروع غير تاريخي يقوم على التماثلية في حركة التاريخ؛ أي إلغاء هذه الحركة، بفرض نسق تاريخي معين على التاريخ كله. والفعل التاريخي بحسب هذا المفهوم هو فعل إرادي انقلابي أساسًا، يهدف إلى إزالة ما يراه شذوذًا في مرحلة تاريخية؛ ليحقق تماثلاً مع مرحلة أخرى مثالية ونمطية.

٢- **المفهوم الديني التوفيقي أو الثنائي**، ونتبينه عند الطهطاوي وخير الدين التونسي، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وابن باديس، وعلال الفاسي، والإخوان الجمهوريين بالسودان، وغيرهم. وبالرغم مما بينهم من اختلافات تتسم بها أنشطتهم النظرية والعملية، والتي تقود إلى اختلافات في الملابسات المكانية والزمانية؛ فإن بينهم جميعًا قاسمًا مشتركًا هو محاولة إبراز الجانب العقلاني في الدين الإسلامي، وفتح باب الاجتهاد في تفسير أحكامه، للتلاؤم مع احتياجات العصر وضروراته. إنها محاولة للتوفيق بين النقل والعقل، بين الدين والحضارة الحديثة. ويتميز أصحاب

هذا المفهوم بالفكر التوازني التوفيقي الوسطي، وبالدعوة إلى التقدم التدريجي؛ أي بالإصلاحية.

٣- **المفهوم الديني الموضوعي:** ويقوم على إدراك موضوعي – بشكل أو بآخر – لحركة التاريخ وطبيعتها الصراعية، وما تتسم به من تطور وتجاوز. وهو يستبصر بالقيم الديمقراطية والثورية في عصرنا الراهن، ويجد مصادرها في الأصول الإسلامية الأولى، وفي التراث العربي الإسلامي عامة؛ ولهذا يعتبر الإسلام قاعدة صلبة لمشروعه الثوري المنشود. ونتبين هذا المفهوم لدى مفكرين مختلفين، بينهم بعض أصحاب النزعات الماركسية؛ بل بعض الإخوان المسلمين أو القريبين لهم؛ مثل خالد محمد خالد، وعبد الله القصيمي، وحسن حنفي، وأحمد عباس صالح، ومحمد عمارة، وحسن صعب، وعمر أوزجان، وبعض ممن يكتبون في مجلة "المسلم المعاصر"[٣٩] وغيرهم. وقد نتبين في "الكتاب الأخضر" لمعمر القذافي، وفي بعض الممارسات الاجتماعية والفكرية للثورة الليبية؛ تجسيدًا لهذا المفهوم. والفعل التاريخي لدى أصحاب هذا

المفهوم يتسم بروح التخطيط الاجتماعي والديمقراطية عامة، برغم أن رؤيته للتاريخ تتضمن كثيرًا أو قليلاً؛ أساسًا تماثليًّا كذلك.

ب- التيار القومي: ويتضمن مفهومين أساسيين في الرؤية التاريخية هما:

١- **المفهوم القومي المثالي:** وهو يتسم بالفكرة المحركة، أو الفكرة/ الرسالة، أو الدفعة الحيوية التي يعتبرها القوة الدافعة والمحققة للتاريخ؛ ولهذا فالتاريخ بحسب هذا المفهوم هو رسالة تتحقق بطريقة إرادية انقلابية، وفق معايير وخصائص ثابتة مستمدة من التراث القومي أو التراث الديني أو منهما معًا، دون أن يتناقض هذا مع محاولة التلاؤم مع ملابسات الواقع، في إطار النسق الخاص بالرسالة القومية ذات الخصوصية المطلقة. ويمكن أن نتبين هذا المفهوم في تعابيره المتنوعة لدى ساطع الحصري، وزكي أرسوزي، وميشيل عفلق، ونديم البيطار، وغيرهم(٤٠).

٢- **المفهوم القومي الوضعي:** وهو يتسم برؤية للتاريخ تضع جميع عوامله المختلفة على مستوى واحد، وبطريقة

توازنية أو ازدواجية. وقد نتبين هذا المفهوم في أغلب الدراسات الأكاديمية، ولدى كثير من المفكرين والمؤلفين بدرجات مختلفة؛ مثل عبد الرحمن الرافعي، وقسطنطين زريق، وغيرهما. وقد نجد هذا المفهوم مع كثير من التحفظ في بعض كتابات عبد العزيز الدوري ومحمد أنيس. وقد نستطيع أن نضم إلى هذا المفهوم الفكري السائد في المرحلة الناصرية في مصر؛ ففي ميثاق العمل الوطني الناصري[٤١] نجد رؤية عقلانية صراعية للتاريخ من ناحية، ولكننا من ناحية أخرى نجد اتجاهًا توازنيًّا، ثنائيًّا، وسطيًّا يبرز بوجه خاص في الممارسة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

ج- التيار الوضعي البرجماتي في الرؤية التاريخية:

ونستطيع أن نتبينه في الممارسة السياسية والاقتصادية والاجتماعية لبعض السلطات العربية، والقطاعات الاجتماعية الطفيلية، برغم ما قد تعلنه من أيديولوجية دينية متعصبة، أو أيديولوجية قومية شوفينية، أو أيديولوجية انتقائية تجمع بين الأيديولوجيتين السابقتين. ولعلنا نجد أبرز تعبير عن هذا التيار في الكتابات القديمة والحديثة للفيلسوف المصري زكي

نجيب محمود. إن رؤيته للتاريخ هي خلـيط مـن النفعيـة البنتامية، والعقلانية التكنولوجية التجزيئية[٤٢].

د- التيار الجدلي في الرؤية التاريخية:

ويعبر عن نفسه في تعابير ومفاهيم مختلفة لـدى مفكـرين مختلفين، يمكن تصنيفها في مفهومين عامين:

١- **المفهوم المادي**: الذي نتبينه لدى مفكرين مـن أمثـال حسين مروة، ومهدي عامل، وطيب تيزينـي، ورفعـت السعيد، وشهدي عطية، وفؤاد مرسي، وهادي العلـوي، وفوزي جرجس، وإبراهيم عامر، وغيـرهم[٤٣]، فضـلاً عن وثائق وممارسات الأحزاب الشـيوعية والماركسـية العربية.

٢- **مفاهيم جدلية غير مادية**، نتبينها في تعابير متنوعة في أعمال كثير من المفكرين المحدثين والمعاصرين؛ مثـل الجدل التطوري عند شبلي شـميل، وسـلامة موسـى، والجدل التاريخاني عند عبد الله العروي، والجدل الواقعي عند نصيف نصار، والجدل الاجتماعي عند أنـور عبـد الملك، والجدل الفينومنولـوجي (أو الظـاهراتي) عنـد أدونيس، إلى غير ذلك[٤٤].

وغني عن البيان أن هذا التصنيف للتيارات الفكرية العربية الحديثة في الرؤية التاريخية ليس جامعًا أو مانعًا، فما أكثر ما بين كثير منها من تداخلات وتفاعلات.

والواقع إننا نستطيع أن نرد هذه التيارات والمفاهيم المختلفة للزمن والتاريخ إلى مقولات ثلاث:

١- مفهوم تماثلي للزمن والتاريخ.

٢- مفهوم وسطي، ثنائي، توازني.

٣- مفهوم حركي تجاوزي.

إلا أن التصنيف يتميز بالتجريد، الذي يطمس كثيرًا من الاختلافات بين مفاهيم الزمن والتاريخ في الفكر العربي الحديث، أو يخلط بينها.

-١١-

يختلف مفهوم الزمن ويتنوع بين المراتب الشعبية المدينية، أو الريفية أو القبلية أو الرعوية، بحسب طبيعة العمل الذي يمارسونه وأساليبه. ولا شك أن المفهوم القدري للزمن ما زال سائدًا بين هذه المراتب، ولكنه يختلط بمفاهيم

موضوعية تنمو بنمو الممارسات العملية الإنتاجية والتكنولوجية، فضلاً عن تأثير وسائل الإعلام الجماهيرية.

هناك إذن – كما رأينا – مفاهيم مختلفة للزمن في الفكر والممارسة العربية الإسلامية قديمًا وحديثًا. وتختلف هذه المفاهيم باختلاف الهياكل أو الهياكل المتداخلة؛ السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

ولكن، بالرغم من هذا التنوع، فإننا نستطيع القول بسيادة المفهوم الديني في الماضي، والمفهوم القومي والديني في الحاضر، وإن اتخذ أشكالاً ومظاهر مختلفة كذلك.

إلا أننا نلاحظ كذلك في العصر الحاضر، تفاوتًا بل اختلافًا في الإيقاع قد يصبح أحيانًا فصاميًّا بين مفهوم الزمن في التعابير المكتوبة، وفي الخطب، والوثائق السياسية أو الاجتماعية، المعلنة، والظواهر الخارجية للحياة، وبين الزمن التطبيقي والحي، زمن العمل والإنتاج والفعل الاجتماعي عامة.

والخلاصة أن القضية ليست في أن نجد مفهومًا واحدًا للزمن، أو مفاهيم مختلفة متنوعة في الفكر العربي الإسلامي، وليست في القول بأن الزمن في هذا الفكر متصل أو ذري

منفصل؛ وإنما في أن ندرس هــذه المفــاهيم فــي دلالاتهــا ووظائفها وتطبيقاتها الاجتماعية، في الملابســات التاريخيــة المختلفة، لا أن نقف عند التناول النظري المجرد لها.

والحق إنني لم أقصد بهذا البحث دراسة مفهــوم الــزمن، بقدر ما حاولت أن أبين إشكالية دراسة المفاهيم فــي الفكــر العربي الإسلامي، متخذًا من مفهوم الزمن نموذجًا لذلك.

إن دراسة المفاهيم ينبغي ألا تقتصر على التحليل المعنوي المفهومي المجرد للنصوص أو الوثائق أو التعابير النظرية؛ وإنما ينبغي أن تمتد إلــى تحليــل الملابســات والممارســة الاجتماعية المشروطة زمانًا ومكانًا؛ مما يستلزم تضافر علوم مختلفة، لا على نحو تكميلي؛ وإنما تركيبي، بهدف الــتخلص من مأزق الدراسة الأيديولوجية المجردة للأيديولوجية التــي حاولت جهدي أن أتخلص منها، واستشراف دراســة علميــة حقيقية للأيديولوجية.

المراجع:

١- Massignon: Opera Minora. 1-2.، دار المعـــارف، بيروت.

٢- المرجع نفسه، ص ٦٠٦.

٣- L. Gardet It 1- Vues Musulmanes sur le temps et l'histoire – in les eultures et le temps: Payot – Unesco 1978. 2 "Le prophete et temps "in les temps et les philosophies: Payot – Unesco. 1978.

٤- 1. Berque: Arabies". P. 130. elode. 1978.

٥- Hasnaoui: "De quelques Acceptations du temps dans la philophie arabo – musulmane" in le temps et les philosophies Payot- Unesco – 1978.

٦- ماسينيون: المرجع السابق ذكره، صفحة ٦٠٨.

٧- أنيس: (إبراهيم): "من أسرار اللغة"، صفحة ٦٧، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

٨- العقاد (عباس محمود): "الزمان في اللغة العربية"؛ مجلة مجمع اللغة العربية، صفحة ٣٧ – ٥٢، الجزء الرابع عشر.

٩- ماسينيون: المرجع السابق ذكره، صفحة ٦٠٦.

– جارديه: المرجع الســابق ذكــره Vues Musulmanes، صفحة ٢٢٩.

١٠- وهذا يعني كذلك أن هناك زماناً قبل خلق العالم. وقد عالج هذا الموضوع تفصيلاً "الألوسي" في مقاله "الزمان في الفكر الديني

والفلسفي القديم"، مجلة الفكر"، الكويت، مجلد ٨، (أغسطس – سبتمبر ١٩٧٧)، صفحة ٤٣٢.

١١- ابن خلدون (عبد الرحمن)، "المقدمة"، نشر ومراجعة علي عبد الواحد وافي، الجزء الثالث، صفحة ١١٤٦، لجنة البيان العربي، القاهرة ١٩٦٧.

١٢- الغزالي (أبو حامد): "المستصفى"، صفحة ٢٣٨، مكتبة الجندي، ١٩٧١، القاهرة.

١٣- الطوفي: "رسالة الإمام الطوفي"، جامعة الأزهر، ١٩٦٦.

١٤- ماسينيون: المرجع السابق ذكره، صفحة ٦٠٦ – ٦٠٩.

– جارديه: المرجع السابق ذكره (... Vues)، صفحة ٢٣٢.

١٥- سأكتفي بالإشارة إلى بعض المراجع الأساسية التي ذكرت المفهوم الموضوعي للزمن:

(١) ابن سينا: "النجاة"، صفحة ٢٥٧ – ٢٥٨، القاهرة، ١٩٣٨.

(٢) ابن رشد: "تهافت التهافت"، الجزء الأول، صفحة ١٣٥ – ١٣٦، طبعة دار المعارف، ١٩٦٤، مصر.

(٣) الأرزقي، "الأزمنة والأمكنة"، حيدر آباد.

(٤) الألوسي، المرجع السابق ذكره.

(٥) البغدادي (أبو البركات): "المعتبر في الحكمة"، حيدر آباد، الجزء الثاني، صفحات ٦٩ – ٧٣.

(٦) التوحيدي (أبو حيان): "المقابسات"، بغداد ١٩٧٥، انظر المقابسات: ١٣ – ٢٣ – ٧ – ٧٣ – ٩١ – ٩٧.

(٧) جراي (حسن): الزمان الوجود اللا زماني في الفكر الإسلامي، في مجلة "الحكمة"، الجزء الأول، ليبيا.

(٨) الجرجاني: "التعريفات".

(٩) الرازي (فخر الدين): "المباحث الشرقية"، حيدر آباد، ١٩٦٦.

(١٠) الإيجي: "المواقف"، الجزء الخامس، صفحة ٩٤٩.

(١١) الغزالي (أبو حامد): "تهافت الفلاسفة"، الطبعة الكاثوليكية ببيروت، ١٩٦٢، صفحة ٦٥ – ٦٧ – ٦٨.

(١٢) عريبي (ياسين): "إشكالات إثبات الزمان في الفلسفة الإسلامية"، مجلة "الحكمة"، الجزء الأول، ليبيا.

١٦- العلوي (هادي): انظر الحركة الجوهرية عند الشيرازي، صفحة ٩٤، بغداد، ١٩٧١.

١٧- البغدادي (أبو البركات)، المرجع السابق ذكره، الجزء الثاني، صفحة ٧٠.

١٨- جارديه: المرجع السابق ذكره (Vues...)، صفحة ٢٣١.

١٩- ابن عربي (محيي الدين): "الفتوحات المكية"، صفحة ٣٣٠ – ٣٣١، (٥١٥)، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٧٢.

٢٠- المرجع السابق: صفحة ٢٩٧ – ٢٩٨، (٢٠٦).

٢١- البغدادي (أبو البركات): المرجع السابق، صفحة ٧٠ – ٧١.

٢٢- الأزرقي: المرجع السابق ذكره، عن "الألوسي": المرجع السابق ذكره، صفحة ١٤٧.

٢٣- ابن رشد: المرجع السابق ذكره، صفحة ١٥٠.

٢٤- هناك مراجع متعددة نكتفي منها بالآتي:

(١) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، القاهرة، ١٩٦٩.

(٢) الخياط: "الانتصار"، القاهرة، ١٩٢٥.

(٣) تيزيني (طيب): "مشروع رؤية جديدة..."، دار دمشق، ١٩٧١.

(٤) مروة (حسين): "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية"، دار الفارابي، الجزء الأول، ١٩٧٨.

٢٥- جارديه: المرجع السابق ذكره، صفحة ٢٣٩.

٢٦- المرجع السابق، ٢٤١.

٢٧- العالم (محمود أمين): "مقدمة ابن خلدون: مدخل أبستمولوجي"، صفحة ٣٨ – ٣٩، في مجلة "الفكر العربي"، ديسمبر ٧٨، بيروت.

٢٨- الطهطاوي (رفاعة رافع): "تخليص الإبريز..."، صفحة ١٥- ١٦ من المجلد الثاني من الأعمال الكاملة، نشر محمد عمارة، بيروت ١٩٧١.

٢٩- المرجع السابق: صفحة ٧٠ – ٧٢.

30- الطهطاوي (رفاعة رافع): "مناهج الآداب.."، الجزء الأول، الفصل الثالث، من الأعمال الكاملة.

31- الأفغاني (جمال الدين): الأعمال الكاملة، صفحة 250 – 253، نشر محمد عمارة: بيروت، 1972.

32- عبده (محمد): الأعمال الكاملة، الجزء الأول، صفحة 296 – 299، نشر محمد عمارة، بيروت، 1972.

33- عبده (محمد): المرجع السابق، صفحة 716 – 717.

34- العالم (محمود أمين): "معارك فكرية"، صفحة 291 – 292 من الطبعة الثانية، دار الهلال، 1970، القاهرة.

35- حسين (محمد كامل): "الذكر الحكيم"، صفحة 1919 – 192، مكتبة النهضة، القاهرة.

36- بن نبي (مالك): وجهة العالم الإسلامي، ترجمة شاهين، صفحة 23 – 32، دار الفكر، القاهرة، 1959.

37- بدوي (عبد الرحمن): "الزمان الوجودي"، صفحة 228 – 230، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1945.

38- قطب (سيد): "معالم على الطريق"، صفحة 21، مكتبة وهبة، القاهرة 1964.

٣٩- "المسلم المعاصر"، مجلة تمثل تيار الإخوان المسلمين، تصدر في الكويت منذ نوفمبر ١٩٧٤، رئيس التحرير د. جمال الدين عطية.

٤٠- أكتفي بذكر بعض المراجع:

(١) عفلق (ميشيل): "معركة المصير الواحد"، الطبعة السادسة، ١٩٧٤؛ "نقطة البداية"، الطبعة الرابعة، ١٩٧٣، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

(٢) الأرسوزي (زكي): المؤلفات الكاملة، ٤ مجلدات، دمشق، ١٩٧٢ – ١٩٧٣ – ١٩٧٤.

(٣) البيطار (نديم): "الأيديولوجية الانقلابية"، بيروت ١٩٦٤.

(٤) الحصري (ساطع): "مختارات ساطع الحصري"، مجلدان، دار القدس، بيروت.

٤١- وعلى وجه الخصوص، الفصول ٢ – ٥ – ٦ – ٨.

٤٢- محمود (زكي نجيب): "تجديد الفكر العربي"، ١٩٧١، و"المعقول واللا معقول في تراثنا الفكري"، دار الشروق، بيروت.

٤٣- أكتفي بذكر بعض المراجع:

(١) مروة (حسين): المرجع السابق ذكره.

(٢) تيزيني (طيب): المرجع السابق ذكره.

ملاحظات حول نظرية الأدب وعلاقتها بالثورة الاجتماعية[٤]

- مدخل -

١- الوعي الزائف ما زال يرين على الجانب الأكبر من فكرنا المعاصر، وعي زائف بحقائق واقعنا العربي، بحقائق عصرنا، ووقائع عالمنا المعاصر، تبرز أشكالاً مستحدثة من هذا الوعي الزائف، ساعية إلى عرقلة الصراع، ووقف بلورته وتصاعده، وحرفه عن الاتجاه الثوري الصحيح، وفي مختلف ظواهر السلوك النظري، والعلمي، والوجداني؛ يستشري هذا الوعي الزائف، في أشكال متنوعة.

---

[٤] هذا البحث سبق نشره في مجلة الأقلام العراقية، في العدد الخاص بالأدب والاشتراكية في بداية السبعينيات، ولكنه في صورته الحالية يتضمن بعض الإضافات النظرية والتطبيقية، وقد نشر في الجزائر في كراسة صغيرة عام ١٩٧٦.

التردد والمغامرة، اليأس والضياع، الضباب والتعمية، التسطح والعمق الأجوف، الاغتراب والتعقيد، فقدان الرؤية، تشتت الطاقات، تجميد الحركة، والدوران في غير طائف؛ هذا بعض ما يشيعه هذا الوعي الزائف في حياتنا العربية المعاصرة.

وفي مجال النظرية الأدبية، يطل هذا الوعي الزائف لتغذية ظواهر الضعف والركاكة في واقعنا العربي الراهن، يطل هذا الوعي الزائف ليراجع كل التصورات والقيم الثورية التي نضجت في مسار الثورة العربية خلال السنوات العشرين الماضية، ويسعى لإجهاضها وإفراغها من دلالتها.

إلا أن الأمر لا يقف عند حدود النظرية الأدبية؛ بل يمتد كذلك إلى بعض التعابير الأدبية نفسها.

إن أزمة الواقع العربي الراهن تنعكس في النظرية الأدبية، وفي الإبداع العربي انعكاسًا زائفًا مشوهًا باسم أدبية الأدب وفنية الفن تارة، أو باسم الحداثة والتجديد والثورية تارة أخرى، وتبرز ظواهر نظرية وإبداعية تسعى لجعل الأدب مجرد مغامرة شكلية مسرفة في التجريد والتعقيد، والاغتراب والتعالي، وتكاد هذه الظاهرة أن تجرف في

مسارها بعض مفكرينا وأدبائنا ممن لا شك في سلامة وعيهم، وجدية التزامهم بقيم التحرر والتقدم والاشتراكية، بل ممن كانوا ذات يوم طلائع التنوير الثوري الحقيقي في أدبنا العربي المعاصر.

وهكذا يصبح التصدي لهذا الوعي الزائف في الأدب ضرورة ملحة؛ بل هو جزء من ضرورة أكبر هي ضرورة احتدام الصراع الفكري في مواجهة الوعي الزائف، الذي يسعى إلى التهام مختلف ظواهر حياتنا الفكرية والسياسية والاجتماعية والوجدانية في هذه الأيام.

وفي هذا البحث محاولة لتحديد بعض الملاحظات الرئيسية العامة في طبيعة الأدب، وعلاقته بالثورة الاجتماعية، ولكن.. ليسمح لي القارئ الفاضل أن نبدأ بالبدايات، بمناقشة المفاهيم الأولية؛ فما أحوجنا إلى ذلك في مواجهة محاولات التشويه والتزييف.

٢- ما هو الأدب: نقطة البداية إلى الأدب هو الأدب نفسه بغير شك، إلا أن الأدب نفسه ليس نقطة بداية في ذاته. ذلك أن الأدب يصدر على أديب مبدع للأدب. والأديب المبدع للأدب ليس هو نقطة بداية في ذاته كذلك.

فالأديب من حيث إنه فرد إنساني؛ هو محصلة علاقاته الاجتماعية كما يقول ماركس بحق. وليس هذا غضـًا من فرديته أو من أصالته الذاتية، أو من تميزه الخاص. وليس هذا وضعًا له في قالب واحد لا يميزه ولا يتميز به أو عنه.

فالقول إن الفرد محصلة لعلاقاته الاجتماعية لا يعني عدم التميز؛ ذلك أن محصلة العلاقات الاجتماعية لفرد من الأفراد تختلف باختلاف ملابسات وأوضاع بالغة التنوع، فليس هناك فردان متشابهان تمامًا، وإن اتفقا بشكل عام في أوضاعهما الاجتماعية. إلا أنه ليس هناك فرد واحد لا يرتبط ارتباطًا حميمًا بواقعه الاجتماعي، مهما كانت عزلته الشخصية أو الفكرية، حتى روبنسون كروزو في عزلته الثنائية كان يتنفس حصيلة علاقاته الاجتماعية، وإن الفرد كل فرد؛ جزء من سياق اجتماعي، سياق طبقي، دون أن يهدر هذا من فرديته، فداخل المجتمع الواحد هناك الطبقات الاجتماعية، وهناك الفئات والمراتب المختلفة، وداخل هذه الفئات والمراتب هناك التنوعات الذاتية والفردية، التي تنعكس فيها حصيلة العلاقات الاجتماعية المتشابكة معها؛ وهذا ما يجعل

للفرد (وهو محصلة علاقاته الاجتماعية) فاعلية مؤثرة في هذه العلاقات، بوعيه بها، وموقفه منها، وفعله فيها. إنه بفاعليته فيها يستطيع أن يغيرها، ولكن بهذا كذلك يغير من نفسه.

وكذلك شأن الأدب، وشأن أي تعبير إنساني عامة. إنه شكل نوعي خاص من أشكال المعرفة الإنسانية على حد تعبير هيجل، وهو شكل نوعي خاص من أشكال الوعي الإنساني النابع من حصيلة علاقاته، وممارسته الاجتماعية.

والأديب من حيث إنه أديب يتميز بتعبيره عن وعيه بنوعية خاصة، هي التي تجعل منه أديبًا؛ ولهذا يتميز الأدب كذلك بأنه شكل نوعي خاص من أشكال الوعي الإنساني، إلا أن نوعية التعبير الأدبي لا تنفي عنه صفته الأولى؛ أي لا تنفي عنه كونه وعيًا، والوعي هو محصلة لخبرة إنسانية واجتماعية حية، أو بتعبير آخر هو انعكاس لحركة الحياة ونشاطها وفاعليتها، وتشابكاتها المختلفة وصراعاتها المتنوعة داخل الإنسان وخارجه. ليس انعكاسا مرآويًّا وآليًّا؛ وإنما هو انعكاس جدلي، يتضمن وقائع الحياة كما يتضمن فاعلية الإنسان وموقعه وموقفه من هذا الواقع. إنه حصيلة فعل

وتفاعل ليس انعكاسًا لتفاصيل جزئيــة؛ بــل هــو انعكـــاس لمحصلة أنشطة وعلاقات ومواقف. ولهذا فـــالوعي بـــالواقع غير منفصل عن هذا الواقع، ولكنه في الوقت نفسه متميـــز عنه. والوعي بالواقع قد يكون انعكاسًـــا صـــحيحًا لقســـماته الرئيسية وقوانينه الأساسية، وقد يكون انعكاسًا مشوهًا زائفًـــا لطبيعة الموقف الاجتماعي من هذا الواقع، الذي يتجسد فـــي رؤية جزئية أو طفيلية أو مصلحية ذاتية، أو طبقية ضيقة في هذا الواقع. إلا أن الأدب – كما ذكرنا من قبل – شكل نوعي من أشكال هذا الوعي الإنساني العام، وهذه النوعيـــة هـــي ما تجعل منه أدبًا، وتميزه عن بقية أشكال الوعي الإنساني.

والذين يتجاهلون أن الأدب انعكاس جدلي للحياة، يستندون في هذا إلى نوعيته الخاصة هذه، محاولين مـــن ناحيـــة أن يجعلوا منها سرًا، ولغزًا مغلقًا، لا سبيل إلى انتسابه لشـــيء، أو تفسيره بشيء، ومحاولين من ناحية أخـــرى أن يتـــذرعوا بهذا السر، أو بهذا اللغز المطلق للقول بالحرية المطلقة فـــي الخلق والإبداع الأدبي، هذه الحرية التـــي لا تقيـــدها دلالـــة أو قيمة أو انتساب.

والحرية بغير شك – كما سنرى – هي بعد أساسي من أبعاد الإبداع الأدبي، ولكنها حرية نابعة من ضرورة، وصادرة عن وعي؛ أي إنها حرية ذات دلالة.

والحقيقة إنهم بالقول بالحرية المطلقة الخالية من الدلالة؛ إنما يتجاهلون مبدأ أساسيًّا من مبادئ الحياة والوجود، في مختلف مظاهرها وظواهرها الطبيعة والإنسانية؛ هو مبدأ العلية، لا شيء يتحقق ويتحرك بغير علة، ولست أقصد هنا العلية الآلية الميكانيكية، التي تجعل لكل علة معلولاً واحدًا، ولكل معلول علة واحدة، وإنما أقصد العلية الجدلية الديناميكية التي تعبر عن تفاعل العلل والمعلولات وتشابكها.

والأدب معلول للأديب، ومعلول للحياة التي يحياها الأديب، وللوضع الاجتماعي الذي ينتسب إليه، وينشط فيه. إن معلولية الأدب لا تنفي ما يتميز به إبداعه من خيال وإلهام وخلق وجدة، وما يتميز به من نوعية خاصة غير نوعية الوعي العام ونوعية الواقع نفسه.

إلا أن نفى معلولية الأدب هو نفي للعقلانية العلمية في إدراك الظواهر، وهو نفي لإنسانية الأدب، وهي دعوة إلى مفاهيم غيبية توفيقية خالصة تعطل الفكر، وتعجز عن تفسير

الظواهر الإنسانية. وفضلاً عن هذا فإن القول ينفي العلميـة في الأدب، أو نفـي معلوليـة الواقـع بمعنـاه الـداخلي أو الخارجي؛ هو نفي للحريـة ذاتهـا، فالحيـاة هـي وعـي بالضرورة، وليست تجاهلاً لها أو جهلاً بها. إن وعي الأديب بقوانين واقعه وتعبيره النوعي عنها لا ينفـي الحريـة؛ بـل يشكل معنى أساسيًّا من معاني هذه الحرية. وإن وعي الأديب بالضرورات الاجتماعية مـن حولـه؛ بقـوانين حركتهـا، بصراعاتها الأساسية؛ هو الذي يحرره من ضـباب الـوعي الزائف، ومن ضباب التصورات والقيم الشخصية الخالصة، ويؤهله للتعبير النوعي الذي يتميز بالصدق والإبـداع حقًـا. وهكذا تكمن حرية الأديب في وعيه بالضرورة الاجتماعيـة، وفي حسن اختياره وانتقائه واكتشافه لملامحها وقسماتها التي تعبر عن حقائقها الجوهرية.

إن خصوبة تجربة الحياة وغناها في وعي الأديب، هـي الشرط المسبق لكل أديب عظيم. حقًا إن هذه الخصوبة وهذا الغني وحدهما ليسا كافيين لتحقيق الإبداع الأدبي الذي هـو وعي ذو نوعية خاصة، ولكن هذه الخصوبة وهذا الغنى هما أساس الخيال والإلهام والإبداع، وشرط الحرية كذلك، حتـى

الشطحات الأدبية التي تعد نفسها تحررًا من كل ضـــرورة؛ إنما هي تعبير عن ضرورات في ذاتية الأديب، وفي حياته، وقد تكون تعبيرًا عن وعي زائف بهذه الضرورات.

لا فن بلا حرية، ولكن لا حريـــة بغيـــر وعـــي عميـــق بالضرورات الاجتماعية، وامتلاكها بمزيد من الوعي الخلاق بها.

وهناك من ينكرون معلولية الأدب للحيـــاة الاجتماعيـــة، ولكنهم لا ينكرون معلولية الأديـــب نفســـه. إنهـــم يقولـــون باللاوعي والذاتية الخالصة مصدرًا للأدب، وينكـــرون هـــذا المصدر في الحياة الاجتماعية، وهم في هذا يصدرون فـــي الحقيقة عن مفهوم مثالي للفرد، لا للأديـــب فحســـب. إنهـــم يدركون الأديب – بل الفرد عامـــة – كائنًـــا منعـــزلاً عـــن المجتمع، مستغلقًا داخل ذاته. وهم بهـــذا يفســـرون الإبـــداع الأدبي تفسيرًا ذاتيًّا خالصًـــا، أو نفســـيًّا خالصًـــا، متهمـــين الماركسية بأنها تلغي ذاتية الأديب أو فرديته، وتكتفي بتفسيره الاجتماعي.

ولا شك أن الأدب إبداع ذاتي فردي، ولكن ذاتيته لا تنفي اجتماعيته. فالأديب في تعبيره الصادر عن وعي أو لا وعي،

عن تلقائية وإلهام خالصين، أو ممتزجين بتخطيط وقصد؛ إنما هو في حياته وإبداعه – كما ذكرنا – محصلة لعلاقاته الاجتماعية.

وعلى هذا فالأدب تعبير ذاتي عن خبرة ورؤية موضوعية اجتماعية. بل إن ذاتية الأدب هي جزء من نسيج موضوعي اجتماعي. إن داخله المحض – إن صح أن هناك داخلاً محضًا للأديب – هو حصيلة خبرته ومواقفه وعلاقته وأنشطته. إن تعبيره النفسي هو في الوقت نفسه تعبير عن موقع وموقف اجتماعيين. وعندما نقول إن الأدب تعبير ذاتي، فلسنا نعني بهذا أنه تعبير شخصي، ولا نعني بهذا طغيان التعسف العاطفي الذاتي على حساب الرؤية الموضوعية؛ وإنما نعني صدور الأدب من ذاتية فردية، تنعكس بغير شك في كثير من مظاهره الشكلية والموضوعية، وتعطي له أذواقًا ومبادرات خاصة، دون أن تنفي في الوقت نفسه مصدره الموضوعي الاجتماعي.

إن التكوين النفسي والجسدي الخاص لأبي العلاء المعري مثلاً ينعكس بغير شك في ظواهر عديدة من أدبه، ولكن أدبه

له دلالة موضوعية اجتماعية، بل إنسانية عامة، أكبــر مــن حدود هذا التكوين النفسي أو الجسدي الخاص.

ومعلولية الأدب للحياة الاجتماعية، لا تتمثــل فقــط فــي موضوعه وفي مضمونه؛ بل تتمثل كذلك في أشكاله، بل في أساليبه كذلك. إن تطور الأشكال الأدبية والأساليب الأدبيــة، مرتبط بتطور الحياة الاجتماعية نفسها.

إن الشكل الروائي لم ينضج إلا بنضج الثورة البرجوازية مثلاً، وإن التغيير في شكل القصيدة العربية يتحقــق دائمًــا بالتغيير في الأوضاع الاجتماعية، ونستطيع أن نتــابع هــذه التغييرات الشكلية عبر التطور التاريخي لهذه الأوضاع. وهل كان من الممكن أن يقوم فن جديد للتعبير الفني كفن الســينما مثلاً بغير الثورة الصناعية؟ وهل يمكن أن نتبين التطور في أساليب هذا التعبير الفني وأشكاله بغير التغيرات والثــورات الاجتماعية، التي يحتدم بها عصرنا الراهن. وهكذا الأمر في مختلف الظــواهر الأدبيــة والفنيــة علــى الســواء. إلا أن التطورات الشكلية وارتباطها بالأوضاع الاجتماعية تحتــاج إلى وقفة أخرى، أكثر عمقًا، ولنؤجل هذا قليلاً حتى ننتهــي من جانب آخر من جوانب الأدب وهو إبداعيته.

٣- النوعية الخاصة لــلأدب: إن القول بالأدب معلولاً نوعيًّا للحياة الاجتماعية للعمل الإنساني، للنشاط الإنساني، للصراع الطبقي، لنسيج العلاقات الاجتماعية التاريخية في مجتمع وفي عصر؛ لا ينفي – كما ذكرنا – طابعه الإبــداعي الخــلاق، فليست نوعية الأدب في أنه مجرد أسلوب ما، أو تشكيل ما، أو موضوع ما؛ وإنما في هذه العناصر جميعًا، بمــا يشــكل إضافة جديدة إلى الحياة نفسها.

إن الأدب خلق وإبداع، بمعنى أنه قيمــة مضــافة إلــى مجموع عناصره المكونة له، ومصادره التابع منها؛ إنه قيمة مضافة إلى الحياة، وإن تكن الحياة مصدرًا له. إن الإبــداع الأدبي ليس مجرد مركب جديد لم يكن موجودًا من قبل فقط؛ وإنما هو إضافة قيمية إلى الحيــاة. إن ولادة عنــق يحمــل رأسين، وكف ذات أصابع ست، لا تشكل مركبًا جديدًا خلاقًا يضيف إلى الحياة، بقدر ما تشكل ما يمكن أن يكون تشــويهًا له، وتعجيزًا لها عن ممارسة وظيفتها. ومــا أكثــر أشــكال الأدب التي تتصور أنها بالاغتراب والشذوذ والخروج عــن المألوف؛ تحقق إضافة خلاقة إلى الأدب وإلى الحياة.

والإبداع الأدبي ليس مجرد مركب جديد يشبه – كما يقال أحيانًا – العملية الكيماوية التي تشكل تركيبًا جديدًا غير عناصرها؛ فالماء مثلاً مركب نوعي جديد من تشكيل كمي محدد للأكسجين والهيدروجين.

حقًا، إن الإبداع الأدبي نقلة نوعية جديدة فوق مجموع عناصره الكمية والنوعية، ولكنه لا يلغي هذه العناصر بنقلته الجديدة، ولا يطمسها ولا يحولها تحويلاً مطلقًا إلى مركب نوعي آخر. إنه لا يحتفظ بها كما هي في الواقع؛ وإنما في تشكيل نوعي داخل إطار التشكيل العام للعمل الأدبي. إنه يضفي عليها وحدة تركيبية جديدة أكبر منها، وأكبر من عناصرها، يضفي عليها قيمة مضاعفة. إنه يحتفظ بملامح الأكسجين والهيدروجين – على سبيل التبسيط – في وحدة الإحساس بالماء الجديد المتكون بهما ومنهما، وهو شيء آخر غيرهما. إن الإبداع في العمل الأدبي هو الوحدة من خلال التنوع، والتنوع في إطار الوحدة، وهو القيمة المضافة فوق كل عناصره المكونة له، المحتفظة بكياناتها الخاصة داخل العمل الواحد.

ومن حقنا أن نتساءل: من أين تصدر هذه القيمة المضافة التي تشكل أدبية الأدب أو إبداعيته.

ونسارع إلى القول بأنها لا تصدر من الموضوع الأدبي وحده، ولا من الشكل الأدبي وحده؛ وإنما من المضمون أساسًا، بل إن القيمة المضافة في الأدب هي نفسها مضمون الأدب، إنها تنبع من التشكيل النوعي الخاص لعناصر الموضوع، بما يعطيها مضمونًا معينًا.

إن الموضوع في العمل الأدبي هو عناصره، أشخاصه، أحداثه، وقائعه، معانيه التفصيلية، وهي في ذاتها لا تشكل أدبية الأدب، لا تشكل جماليته، قيمته المضافة؛ إنها تشارك بنصيب في هذا بغير شك، ولكنها وحدها لا تشكل هذه القيمة المضافة، وما أكثر النقاد الذين يخلطون بين موضوع العمل الأدبي ومضمونه.

ولهذا قد يسارعون بالحكم على مضمون العمل الأدبي؛ استنادًا إلى الموضوع، أو إلى عناصر من هذا الموضوع؛ مما يفضي إلى أخطاء في الحكم النقدي، فقد تشترك أكثر من رواية في معالجة موضوع واحد، ولكنها تختلف في هذه المعالجة، وتختلف بالتالي في المضمون.

الحكم على العمل الأدبي لا يكـــون بالموضـــوع؛ وإنمـــا بالمضمون.

إن الفلاح أو القرية المصرية هي موضوع رواية زينـــب لمحمد حسين هيكل، ويوميات نائب فـــي الأريـــاف لتوفيـــق الحكيم، والأرض لعبد الرحمن الشرقاوي، والحرام ليوســـف إدريس، وأخبار عزبة المنيسي لمحمد يوسف القعيد، وأيـــام الإنسان السبعة لعبد الحكيم قاســـم، وغيـــر هـــؤلاء. ولكـــن الموضوع في كل من هذه الروايات يختلف اختلافًا كبيرًا من حيث دلالته أو مضمونه.

حقًا إنه يختلف بالمعالجة التشكيلية، ولكنه يختلف أساسًـــا بالمضمون الناجم عن هذا التشـــكيل الخـــاص، والمعالجـــة الخاصة لهذا الموضوع العام.

وقد يكون الموضوع هو حيـــاة الطبقـــة البورجوازيـــة، أو الفئة الأرستقراطية، ومع ذلك قد يكون المضمون ذا دلالة نقدية لهذه الطبقة؛ بل ذا دلالة ثورية كذلك.

وهكذا نعود فنؤكد أن الموضوع فـــي الأعمـــال الأدبيـــة لا يشكل أدبيتها من ناحية، ولا يشكل مضمونها مـــن ناحيـــة أخرى.

أما الشكل الأدبي فهو لا يحمل من القيمة الأدبية إلا بمقدار ما يتيح لعناصر الموضوع أن تفضي إلى القيمة المضافة، التي هي مضمون العمل الأدبي. والشكل الأدبي ليس هو الإطار الخارجي للعمل الأدبي كما يزعم كثير من النقاد، ليس هو إلا مجرد الوزن أو البحر أو القافية في الشعر، أو الحركات الثلاث في الكونشرتو، أو الحركات الأربع في السيمفونية، أو الأشكال والأساليب الخارجية المختلفة في بناء الرواية؛ وإنما هو عملية داخلية بين عناصر العمل الأدبي، بين موضوعه وعناصر هذا الموضوع، لتشكيلها تشكيلاً يحقق للعمل الأدبي مضمونه أو قيمته المضافة.

ولهذا قد أحب أن أميز بين الشكل والتشكيل؛ أي بين الإطار الخارجي والبنية الداخلية للعمل الأدبي.

ولهذا قد أستخدم كذلك مصطلح الصياغة تعبيرًا عن ذلك بدلاً من مصطلح الشكل.

إن أعظم الأعمال الأدبية هي ما استطاعت أشكالها أو صياغتها أن تحقق أكبر قدر من التعبير عن مضمونها، وإن أخس الأعمال هي ما تخلخلت أشكالها وصياغتها، فلم

تكن إلا مجرد سرد لموضوع دون خلـق لقيمـة مضـافة، أو كانت مجرد زخرف مسطح لا يحمل رؤية وعمقًا عميقًا.

ولهذا نقول إن جوهر أدبية الأديب (أي جـوهر الإبـداع فيه)؛ إنما يكمن في قيمتـه المضـافة، التـي تتمثـل فـي المضمون، والمضمون ليس مجرد المعنى المباشر لتفاصـيل العمل الأدبي؛ أي لموضوعه كما ذكرنا؛ وإنما هو الأثر العام لموضوعه المشكل، أي هو الناتج عـن تشـكيل عناصـره تشكيلاً يفضي إلى أثر عام، هذا الأثر العام هو دلالة العمـل الأدبي، وهو دلالته المؤثرة؛ لأنها ليست دلالة عقلية خالصة؛ وإنما هي دلالة تتراوح بين العقلانية والتعاطف الوجـداني، بين التصور والانفعال، بين التفكير والغناء، إنهـا عقلانيـة غنائية لو صح هذا التعبير الذي يقال عن موسيقى موتسار.

المهم أن مضمون العمل الأدبي هو دلالته المؤثرة تـأثيرًا فكريًّا ووجدانيًّا وانفعاليًّا، تأثيرًا عامًا في مجموع الشخصـية الإنسانية؛ قد تعمق هذه الدالة أو تتسطح، قد تزداد فاعليتهـا المؤثرة أو تخف، قد تسمق وترتفع، أو تهبط وتسف؛ لكنهـا في النهاية هي مضمون العمل الأدبي، وهي جوهر الإبـداع الأدبي فيه.

إن هذا المضمون هو الذي يحدد الشكل، ولــه الأولويــة عليه، ولكن المضــمون لا يســتبين ولا يبــرز ولا يــؤثر إلا بالشكل أو التشكيل؛ لأن هذا التشكيل هو الــذي يصــوغ عناصر الموضوع صياغة تفضي بها إلى دلالة مؤثرة هــي مضمون العمل الأدبي.

ولذا يرتبط المضمون بالشكل ارتباطًا عضويًّا، ولكن هذا لا ينفي تمايزهما كذلك. وهذا التمايز هو الذي يمكــن مــن دراستهما دراسة مستقلة نسبيًّا.

فهناك من الأعمال الأدبية ما يطغى فيهــا الشــكل علــى المضمون والموضوع، وهناك من الأعمال الأدبية ما يطغى فيها الموضوع على الشكل؛ ففي التعابير الفنية الطبيعية يكاد يطغى الموضوع على المضمون؛ بحيث يصبح الشكل مجرد سرد تفصيلي، وصفي تحليلي لعناصــر الموضــوع. وفــي التعابير التجريدية المسرفة يخضع المضمون للشكل؛ بل يكاد يصبح هو مجرد الشكل.

المهم أن الشــكل والمضــمون – خاصــة – يرتبطــان ويمتزجان في وحدة عضوية جدليــة، ولكنهمــا يتمــايزان، ولا يشكلان شيئًا واحدًا في البناء الأدبي، كما يذهب كروتشة

وبعض الاتجاهات النقدية العربية المعاصرة. إن إلغاء التمايز بين الشكل والمضمون هو محاولة في الحقيقة لإلغاء المضمون لحساب الشكل.

وبرغم أن المضمون هو القيمة المضافة في العمل الأدبي التي تنبع من تشكيل عناصر الموضوع، إلا أنه كذلك قيمة مضافة إلى الحياة نفسها، يعبر عن قسمة من قسماتها.

إن تشكيل عناصر الموضوع الأدبي، يحقق نوعًا من التجريد الذي يتيح الكشف عن قسمات جوهرية في الحياة.

إن العلم يكتشف بالتجريد التصورات المعبرة عن القوانين الأساسية في الواقع، والأدب – والفن عامة – يكتشف بالتجريد الصور الحسية المعبرة كذلك عن القسمات الأساسية لحركة الواقع الإنساني خاصة. إنه تجريد تجسيدي إن صح التعبير.

إن العلم – كما يقال – تجريد بالتصورات، والأدب والفن تجريد بالصور الحسية، وكلاهما شكلان من أشكال المعرفة الإنسانية، ولكل منهما نوعيته الخاصة.

إن موضوع الأدب، وشكل الأدب، ومضمون الأدب، وإن كانت جميعًا انعكاسًا للحياة؛ إلا أنها ليست هي نفسها تصويرًا

مباشرًا للحياة كما ذكرنا. إلا أنها في الوقت نفسه، بما تتضمنه وتحققه في مجموعها المشكل من قيمة مضافة، من مضمون، من دلالة مؤثرة؛ إنها تكشف في الحياة في علاقتها الجوهرية، عن رؤية جديدة خلاقة لها.

إن الأدب تعبير عن الحياة، ولكنه خلق إبداعي لها كذلك؛ لأنه إضافة مؤثرة فيها، إضافة رؤية، وإضافة اكتشاف، تقضيان إلى تغيير فيها.

إن الخلق في الأدب ليس انقطاعًا عن الواقع؛ وإنما هو امتداد واكتشاف لإمكاناته الكامنة، وهو صياغة نوعية لقوانين حركته وصراعه. وهو بهذا تعبير عنه وإضافة إليه. إن الأدب كما ذكرنا معلول للحياة، باعتبار أن الحياة مصدر أساسي من مصادر وجوده وإبداعه، ولكنه كذلك إضافة إلى الحياة نفسها بما حققه من إبداع. إنه إبداع بما يفجر في نفس المتلقي والمتذوق فردًا، أو جماعة من وعي فكري ووجداني جديد بالحياة نفسها، وبما يضيئه من رؤية اجتماعية وإنسانية فيها نضارة وجدة وحيوية.

وهكذا نجد في الأدب قانونين أو مبدأين لا يتناقضان مع طابعه الإبداعي الخلاق؛ مبدأ العلية، الذي يعبر عن المصدر

الاجتماعي للأدب، ومبدأ الغائية الذي يعبر عن الفاعلية المؤثرة للأدب في الحياة.

ولقد تحدثنا من قبل عن معلولية الأدب، فلنتحدث الآن قليلا عن غائيته.

٤- غائية التعبير الأدبي: إن غائية الأدب تنبع من صميم بنائه من صميم كينونته أدبًا، ولهذا فالذين يقولون إن الأدب لا يعني، بل إنه يكون فحسب أي غاية كما يقول كانط؛ من حقنا أن نسألهم: ولكن لماذا لا يعني كذلك من حيث أن يكون؟ أي لماذا لا تكون لكينونته دلالة؟ حقًا إن شجرة الفلين كما يقول جيتة لا تنمو بهدف أن نصنع منها سدادات للزجاجات، وكذلك العمل الأدبي يتحقق ويتشكل ليكون عملاً أدبيًّا متميزًا بذاته، ولكنه من حيث إنه عمل أدبي إنساني؛ فهو يحمل مضمونًا إنسانيًّا ذا دلالة مؤثرة فعالة. أحيانا تكون هذه الدلالة سدادات للشخصية الإنسانية، وأحيانًا أخرى فتاحات ومنطلقات لهذه الشخصية. إن كينونة الأدب نفسها هي كينونة رؤية جديدة؛ كينونة دلالة مؤثرة في المتلقي،

وفي المجتمع، وفي التاريخ، من حيث أرادت أو لم ترد.

هل يذكر هؤلاء الذين ينكرون غائية الأدب. إن الأدب يؤثر في متذوقه على نحو من الأنحاء. هذا الأثر، وهذا التأثير؛ هو ما نقول عنه بأنه مضمون العمل الأدبي، أو دلالته، وليس عملاً أدبيًّا، ذلك الذي لا يترك في متذوقه دلالة ما، تأثيرًا ما، انفعالاً ما، إحساسًا ما؛ بل لو لم يكن العمل الأدبي له هذا التأثير لما كان على الإطلاق عملاً أدبيًّا، ولما كان تعبيرًا عن شيء، أو خلقًا لشيء.

والذين ينكرون الغائية في الأدب يخلطون بين أمرين في الحقيقة؛ يخلطون بين القصد الغائي من الإبداع الأدبي (أي أن يكتب الإنسان قاصدًا قصدًا أن يجعل من أدبه وسيلة لتحقيق هدف عملي ما)، وبين الغائية في الأدب؛ أي ما يصدر عن العمل الأدبي نفسه من مضمون، من قيمة مضافة، من دلالة مؤثرة.

والحكم على غائية الأدب لا يمس المعنى الأول من قريب أو بعيد؛ فقد يقصد الأدب هذا القصد، ولكن لا ينجح في تحقيقه، ولا يصلح عمله الأدبي أن يكون تعبيرًا عن الدلالة

المؤثرة التي أرادها وقصد إليها. وقد يقصد قصدًا، وينجح بالفعل في التحقيق الأدبي لهذا القصد.

الحكم هنا على العمل الأدبي المتحقق، لا على توفر القصد أو عدم توفره عند إبداعه. والذي لا شك فيه أن نشيد المارسيلييز مثلاً كان القصد دافعًا إلى كتابته، وكان هذا القصد متحققاً في إبداعه كذلك، وكذلك الشأن في رواية الأم لماكسيم جوركي، وعشرات الأعمال الأدبية الرفيعة.

ويحدثنا توفيق الحكم أنه عندما يكتب مسرحه الاجتماعي بالذات، فإنه يسعى إلى تحقيق قصد اجتماعي معين، يسعى إلى المشاركة في دعوة اجتماعية معينة، على خلاف مسرحه الذهني الذي لا يقصد منه إلا وجه الفن.

وبصرف النظر عن هذه التفرقة بين القصد الاجتماعي أو القصد الفني الخالص التي يقول بها توفيق الحكيم؛ فإن هذا القصد الذاتي ليس هو ما أعنيه بالغائية في الأدب.

إن الحكم على غائية الأدب التي نقول بها؛ إنما هو حكم على هذه الغائية النابعة من صميم البناء الأدبي نفسه، فما أكثر الأعمال الأدبية التي لم يقصد كتابها عند كتابتها أن تكون لها دلالة محددة، ولكنهم توخوا الصدق الاجتماعي

والتاريخي في موضوعها وصياغتها وأسلوبها، فجاءت أعمالاً أدبية ذات دلالات بالغة الأثر والفعالية؛ بل كانت سبيلاً لا للتأثير في الواقع فحسب، بل في كتابها أنفسهم. هكذا يحدثنا توماس مان عن اكتشافه للبعد السياسي، واكتشافه لطريقه ولرؤيته الاجتماعية خلال التعبير نفسه.

إن الصدق الاجتماعي والتاريخي يغذي ويغني الصدق الفني، ويتيح له الرؤية العميقة والمضمون المؤثر الفعال.

لا ينبغي إذن أن نخلط بين الغاية التي يتوخاها الكاتب، وهو يشرع في الكتابة، والغائية التي تنبع من الأدب نفسه عندما تتم كتابته. إن الغائية الأصيلة في الأدب هي تلك التي تنبع من بنائه، وتنعكس عنه في عقل المتلقي ووجدانه بطريقة ديناميكية حية، شأنها في ذلك شأن العلية الأصيلة في الأدب، التي تعكس الحياة في الأدب بطريقة ديناميكية حية كذلك. ولهذا فإن صور الحياة أو الأفكار المجردة، أو الشعارات التي تفرض على الأدب فرضًا من خارجه؛ إنما تعبر عن اتجاه مثالي زائف في الأدب، يضعف من قيمة الأدب، ويخفت من مضمونه، من دلالته المؤثرة، من تأثيره

الفعال؛ وهو اتجاه يناقض الفلسفة المادية على عكس ما يزعم الزاعمون.

إن الحياة تنعكس في الأدب بنوعية الأدب لا بنوعية الحياة، والمضمون الأدبي يصدر عن الأدب بنوعية الأدب نفسه كذلك، لا بنوعية مضامين الفكر العلمي والتصورات العقلية، أو الحوار البشري العادي.

وهذا هو المعنى الحقيقي والعميق للالتزام في الأدب. إن كل أدب هو – بالمعنى العام – أدب ملتزم؛ أي أدب معبر عن دلالة مؤثرة. وليس هناك أدب ملتزم وأدب غير ملتزم كما يزعم جان بول سارتر. ولكن تختلف معاني الالتزام وأبعاده باختلاف مضمون الأدب ودلالته المؤثرة. فقد يكون التزامًا برؤية جامدة للواقع؛ أي رؤية متخلفة، أو رؤية متقدمة إصلاحية، أو رؤية ثورية.

وتبرز هذه الرؤية في مضمون الأدب، وتختلف باختلافها معاني الالتزام وأبعاده.

إلا أن الالتزام – بمعناه الخاص الشائع – هو التزام بقضايا التقدم البشري، بالرؤية الصحيحة لحركة النضال البشري، وهو التزام ينبع في الأدب من الرؤية الاجتماعية

والتاريخية للأديب، وينبع من الأدب، ويبرز في بنائه العــام، في مضمونه، في دلالته المؤثرة، في قيمته المضافة، بشــكل تلقائي، غير مفروض لا على الأديب ولا من الأديب علــى الأدب نفسه.

ومن هنا كذلك تختلف المدارس الإبداعية وتتنــوع؛ إنهــا تختلف وتتنوع باختلاف وتنوع مضامينها. إننا لا نستطيع أن ننكر أدبية أي عمل أدبي حقيقي مهما كانت دلالة مضمونه.

هناك أعمال أدبية عظيمة؛ أي ذات دلالات بالغة التأثير، ولكن يبقى اختلافنا معها حول طبيعة هذا التــأثير وقيمتــه، ومداه وعمقه، حول حقيقة رؤيتها الإنسانية.

لا خلاف حــول أدبيــة أي مدرســة أدبيــة كالطبيعيــة أو الرومانطيقية، أو الرمزية، أو الســريالية، أو التعبيريــة، أو التجريدية، أو الواقعية، أو ما نشاء من مدارس واتجاهات. ولكن الخلاف حول طبيعة ما تحمله من مضامين. هل نشك في القيمة الأدبية الكبيرة لأعمال بيكيت، وأنيسكو، وكــامو، ونوفاليس، وريلكة، وغيرهم؟ ولكننا قد نختلف معهــا فــي حدود وطبيعة دلالتها المؤثرة أو مضامينها.

بل لعلنا نجد داخل المدرسة الواحدة اختلافًا في الدلالات والمضامين.

فهل تستوي الرؤية الصرفية في أدب نوفاليس وريلكة، مع الرؤية النضالية في بعض أدب شيللي وبيرون، وكلاهما تضمهما مدرسة رومانطيقية، وكذلك الشأن بالنسبة لرومانطيقية علي محمود طه، ورومانطيقية أبي القاسم الشابي؟

وأسارع فأضيف أن كل عمل أدبي مهما كانت رؤيته، ومهما كان مضمونه؛ فإن مصدره الواقع، وإن لم يكن واقعيًّا بالضرورة.

٥- الأدب بين الواقع والواقعية: إن العمل الأدبي مهما كانت تسوده العاطفية الذاتية، أو التجريدية المعقدة، فمصدره خبرة الواقع، ومضمونه موقف من الواقع ودلالة مؤثرة فيه، مهما كانت حدودها ومداها. كل الأعمال الأدبية مصدرها الواقع، وتأثيرها في الواقع، ولكنها ليست بالضرورة - كما يزعم جارودي - واقعية، مهما كانت قوتها التعبيرية، أو التأثيرية.

إن القول بواقعية كل أدب على أساس أن مصدره الواقع، أو أنه تعبير جزئي عن جانب من جوانب الواقع؛ هي دعوة.. لا إلى واقعية بلا ضفاف ولا حدود. بل إلى واقعية بلا مفاهيم، أو دلالات أو مبادئ؛ فلو صح هذا القول لكانت الفلسفات المثالية فلسفات مادية كذلك؛ لأنها تعبر بغير شك وتعكس بغير شك علاقات في الواقع الاجتماعي والتاريخي؛ هذا خلط وتخليط.

إن الواقعية في الأدب هي تعبير عما في الواقع الاجتماعي من تفاعل وتناقض وصراع وحركة، وتشابك ونمو، كحالة وكإمكان، كوضع وكرؤية، كنشاط وكحلم، إنها المستقبل في الحاضر، والممكن في الواقع. أما المدارس الطبيعية والرومانطيقية والرمزية، واتجاهات اللامعقول، والنظرة السريالية، وغيرهما؛ فهي بغير شك رؤى إنسانية للواقع، هي بغير شك كذلك انعكاس أدبي لجوانب من الملابسات والظروف الاجتماعية في واقع الأديب، في مجتمعه وعصره، وانعكاس لموقفه الطبقي من المجتمع والعصر.

ولكن هذه المدارس والاتجاهات ليست واقعية؛ لأنها تعبر في مضمونها، في دلالتها المؤثرة عن رؤى طبقية محدودة، رؤى جانبية أو تجميدية، أو طفيلية أو عاطفية للواقع.

ولهذا فبرغم ما قد يتسم به بعضها من رفض أو احتجاج أو نقد؛ فهي تتحرك في إطار الرؤية البورجوازية المثالية لهذا الواقع؛ فالمدرسة الطبيعية مثلاً انعكاس للواقع في حالاته الساكنة، في تضاريسه الثابتة، لا في عملياته المحتدمة المتصارعة.

ولهذا فإنها تغالي في تصوير بعض جوانبه السوداء، على حساب ما يتحرك فيه من صراع، وما يعتمل فيه من إمكانات، وقد ترد حركته الظاهرة إلى أسباب ثابتة أبدية؛ كالوراثة، أو المزاج الشخصي. ولعلنا نجد هذا في أدب إميل زولا، وفي أدبنا العربي في بعض روايات نجيب محفوظ، وخاصة الجزء الأول من الثلاثية.

والرومانطيقية قد تعبر في مغالاة عن الصراع بين الفرد والمجتمع، فتضخم الفرد أو الفردية المنعزلة في عالمها الخاص، دون أن تحدد قسمات هذا الصراع وأبعاده؛ بل لعلها ترجعه إلى ظواهر وأسباب طفيلية جزئية، وقد تتعرض لنقد

الواقع فيتخذ نقدها شكل الرفض المطلق أو التحليق الغيبي، أو الاستغلاق الصوفي، دون أن تكشف عن إمكانية التغيير في هذا الواقع.

والمدرسة الروائية الفرنسية التي تسمى بمدرسة النظرة أو المضادة للرواية مثلاً؛ إنها تعبر عن تشيؤ الإنسان بمنهجها وبمضامينها، والتشيؤ قسمة من قسمات الواقع الرأسمالي بغير شك، ولكنه لا يمثل ما في الواقع من حركة وصراع في مواجهة هذا التيشؤ.

التشيؤ ليس قدرًا، ولكنه ظاهرة مشروطة بأوضاع استغلالية.

إلا أن مدرسة النظرة تحاول أن تنظر إلى الواقع نظرة وضعية تجميدية، لا نظرة صراعية، وهي لهذا تسهم بنظرتها التشيؤية في تكريس التشيؤ، لا في الثورة عليه.

المدارس المعاصرة الأخرى التي تسمى باللا معقول مثال آخر؛ إنها تعبر عن اتجاه يكاد يكون واحدًا؛ هو اغتراب الإنسان في واقعنا المعاصر، كأنما هو كذلك قدر مقدور لا فكاك منه، دون أن تكشف – اللهم إلا بلمحات

ضائعة – عن أمل الخلاص، ودون أن تكشف حقيقة هذا الاغتراب وأسسه وإمكانات الخلاص منه.

ولست أعني بهذا أن الأدب مطالب بأن يكتب دراسة تحليلية للواقع، واستراتيجية ثورية لتغييره؛ وإنما أعني أن هذا النوع من الأدب اللا معقول – كما يسمى – بتعبيره الأدبي الفني، بمضامينه بدلالاته المؤثرة؛ لا يفجر رؤية إنسانية تغذي الوعي الإنساني، بل لعله أن يكون في تقديري أدبًا يكرس الإحساس بالاغتراب.

إن تعبير هذا الأدب عن الاغتراب، الذي هو بغير شك قسمة من قسمات الحياة في المجتمعات الرأسمالية الخاصة، يكاد أن يصبح هو نفسه أدبًا مغتربًا، يعمق الإحساس بالاغتراب، بدلاً من أن يفجر الوعي بمقاومته. يكاد أن يكون في تقديري أدب تطهير استسلامي، لا أدب تغيير وتثوير. ولعلي أذكر في هذا الصدد ما تطلع إليه ذات يوم برخت من تقديم مسرحي لمسرحية "في انتظار جودو" لصمويل بيكيت، يعرض فيه المسرحية كما هي على منصة المسرح، وخلال ذلك يدور فيلم في خلفية المنصة حول العمل الإنساني، لا الانتظار اليائس؛ بل العمل الإنساني في الحقل، العمل

الإنساني في المصنع، النضال الإنساني من أجل التحرير والتقدم، الجهد الإنساني في مواجهة الأوبئة والكوارث الطبيعية، إلى غير ذلك.

وهكذا يجري على المسرح موقفان؛ موقف إنساني ينتظر المستحيل، وموقف إنساني آخر يصنع المستحيل، بهذا يستطيع برخت أن يقدم لنا صورة حية عن واقع الخبرة الإنسانية.

وبهذا تطل على مفهوم الواقعية في الأدب.

إن الواقعية في الأدب تكشف بنوعيتها الأدبية الخاصة في المتذوق عن العملية الاجتماعية التاريخية في حركتها المتشابكة المتصارعة، عن إمكاناتها الكامنة، وآفاقها البعيدة، قد تقف الواقعية في تعبيرها عن الواقع عند حدود تحليل نسيج هذا الواقع ونقده، فتقف بهذا عند حدود الواقعية النقدية، كما يبدو هذا في كتابات ديكنز، وجوجول، وبلزاك، وأناتول فرانس، وبعض كتابات الحكيم ونجيب محفوظ، وغيرهم، وقد ترتفع إلى مستوى أعمق، فتبلغ مرحلة الواقعية الاشتراكية، عندما تتخطى مجرد النقد إلى الاستبصار الخلاق بقوى التقدم البشري، وهي في غمرة نضالها من أجل مستقبل خالٍ من

الاستغلال والاستعباد والتخلف، مستقبل تتحقق به وفيه إنسانية الإنسان، أو بتعبير آخر عندما تصبح الاشتراكية العلمية (نظرية الطبقة العاملة) هي رؤيتها للحياة الإنسانية.

إلا أن الواقعية عامة ليست صيغة نهائية؛ بل هي رؤية اجتماعية تاريخية متطورة، وإمكانات مفتوحة، تنضج بنضج الواقع الاجتماعي والتاريخ نفسه، وتنمو مراحلها ومستوياتها وتتنوع عمقًا واتساعًا بحركة الحياة نفسها.

إنها ليست استنساخًا بليدًا للواقع؛ وإنما هي اكتشاف وغزو خلاق لقسماته الأساسية القائمة والممكنة. إنها اكتشاف للملامح النمطية والنموذجية في الحياة، المعبرة عن جوهر صراعاتها ومواقفها وحركتها النشطة، بكل ما تتضمنه من عذابات وانتصارات ومشاق، وإمكانات منهارة أو متولدة؛ ولهذا فهي بالضرورة تتضمن رؤية اجتماعية تاريخية، مهما كان تعبيرها عنها متجسدًا في حدث جزئي، أو محلي أو آني؛ ذلك أن الأدب تعبير بالخاص عن العام، وبالجزئي عن الكلي، وبالمحلي عن الإنساني، وبالآني عن التاريخي، وهي بالضرورة كذلك رؤية تاريخية تفاؤلية، رغم كل ما تعبر عنه من صراعات وعذابات ومشاق ومآسٍ. وليس

معنى هذا أن كل أدب واقعي اشتراكي؛ هو تعبير عما هو إيجابي، إن هذا يتعارض مع طبيعة الواقعية المادية ورؤيتها التاريخية.

إن الواقعية الاشتراكية تعبر عن الصراع الاجتماعي في أبعاده المختلفة، السلبي في صراع مع الإيجابي، والمتخلف مع المتقدم، والمحافظ مع الثوري، والقائم مع الممكن، والقديم مع الجديد، وما أكثر الأعمال الأدبية التي تعالج موضوعات يغلب عليها الجانب السلبي، إلا أنها تحمل مضمونًا إيجابيًّا تفاؤليًّا باهرًا.

إن كشف السلبي بالأدب لا يعني أبدًا سلبية الأدب، أو سلبية الأديب، إلا أن الاقتصار على ما هو سلبي لا من حيث الموضوع فحسب بل من حيث المضمون كذلك؛ هو ما يتعارض مع الطبيعة العامة للواقعية ورؤيتها للحياة، والحكم بالسلبية أو بالإيجابية، بالتفاؤلية أو التشاؤمية؛ إنما هو حكم مشروط بأوضاع وظروف اجتماعية تاريخية، فضلاً عن أنه لا يصدر عن العمل الأدبي من خارجه؛ وإنما من صميم رؤيته الأدبية للواقع.

إلا أن التفاؤلية المسرفة، والتشاؤمية المسرفة في تصوير الحياة والتعبير عنها؛ لا تتفق والرؤية الواقعية.

الواقعية – عامة – ليست أسلوبًا محددًا، أو شكلاً محـــددًا بالتعبير؛ إنما هي منهج للرؤية الاجتماعية والتاريخية، ولهذا تتنوع أساليبها وأشكالها وموضوعاتها، بتنوع أنحاء الحيــاة، وتنوع مبادرات حياة الأدباء، وتنـــوع قـــدراتهم التعبيريـــة، وتنوع خبراتهم الاجتماعية وثقافتهم الإنسانية.

ولهذا لا تتناقض الواقعية مع استخدام الأساطير والأحلام والرموز؛ فـــالمهم هـــو المضـــمون والرؤيـــة الاجتماعيـــة والتاريخية، لا العناصر والمواضيع والنسيج والأساليب كمـــا أشرنا من قبل، إلا أن هذه الرؤية الاجتماعية والتاريخية التي هي مـــنهج الواقعيـــة لا تعنـــي أن الواقعيـــة – والواقعيـــة الاشتراكية بوجـــه خـــاص – تخضـــع خضـــوعًا أعمـــى للأيديولوجية الاشتراكية، وتصدر في تعابيرها عن تطبيـــق لتعاليمها وتوجيهاتها ونتائجها.

إن الواقعية الاشتراكية في الأدب هي تعميق ونقد حـــي، وممارسة إبداعية واعية لخبرة الحياة ذاتها، إنها التفتح علـــى آفاق التجربة الإنسانية المعاشة.

إن الحياة لا النظرية هي نقطة البداية في الأدب الواقعي الاشتراكي، وتبني الواقعية الاشتراكية للنظرية الاشتراكية العلمية ليس إلا منهجًا للرؤية الاجتماعية والتاريخية، وليس إطارًا جامدًا لها، يجعل من التعبير الأدبي مجرد استخلاص شكلي منطقي من مقدمات موضوعة مسبقًا أو سلفًا.

ولهذا قد يكون من الخطأ أن نسمي الأدب الواقعي الاشتراكي – كما يحدث أحيانًا – بالأدب الأيديولوجي، فكل أدب تنعكس فيه أيديولوجية ما، والأدب عندما يصبح مجرد خضوع لأيديولوجية يفقد أدبيته؛ بل واقعيته الحية.

وقد يكون من الخطأ كذلك تسمية النقد الأدبي المرتبط بالواقعية الاشتراكية بالنقد الأيديولوجي؛ هذه التسمية التي أعطاها له الدكتور محمد مندور. فكل نقد كذلك تنعكس فيه أيديولوجية ما، والنقد العلمي أو الجدلي أو الماركسي على وجه التحديد ليس نقدًا أيديولوجيا؛ بل هو نقد علمي يتناول الظواهر الأدبية من مختلف جوانبها الفكرية والاجتماعية والجمالية، في وحدة عضوية متلاحمة.

إن الحياة هي مصدر النظرية نفسها، وهي مقياس صحتها وخطئها، ومصدر تصحيح لمساراتها التطبيقية، ومصدر تطويرها إلى غير حد.

وكذلك الأمر بالنسبة للأدب الذي يتبنى هذه النظرية كمنهج ورؤية له. إن الحياة هي مصدر إلهامه، ومجال اكتشافه وإبداعه وإضافته، وإنه بغير هذا لن يكون مخلصًا لا لأدبه، ولا للنظرية التي يتبناها ويلتزم بها كذلك.

ولهذا فإن الأفكار المجردة أو المخاطبة المفروضة، أو الدعاية المباشرة؛ ليست من الواقعية في شيء؛ كما سبق أن أشرنا.

إلا أن الأمر لا ينبغي أن يكون حكمًا جامدًا مطلقًا، فقد تبرز الأفكار المجردة أو الخطابية؛ بل الدعائية والتعليمية؛ كجزء متكامل من نسيج التعبير الأدبي، وما أكثر ما نجد هذا في أعمال برخت دون أن يخل ذلك بفنيتها. المهم أن الدلالات والمضامين الأدبية نابعة من التعبير الأدبي نفسه، وليست مفروضة عليه من خارجه دون معالجة أدبية.

٦- **الأدب والثورة الاجتماعية**:إن انتماء الأديب إلى النظرية الاشتراكية العلمية، بل إن انتماءه إلى تنظيمها الثوري؛ ليس حدًا لحريته التعبيرية أو قيدًا عليها؛ بل إنه تعميق لهذه الحرية بالوعي والنضال، بالتثقيف الثوري، والعمل الثوري، والمشاركة الثورية التي تؤهله بدورها لمزيد من الوعي بحقائق الحياة، ومزيد من القدرة على التعبير الخلاق عنها؛ هذا ما ينبغي أن يكون، وهذا يتحقق في أقلام كثير من كبار الكتاب، لا تنفيه، ولا تناقضه بعض ظواهر معاكسة في مراحل من التطبيق الثوري، تتسم بالجمود والقهر؛ مثل المرحلة الستالينية.

إن المبدأ لا تلغيه التطبيقات الخاطئة، بل لعلها تؤكده وتغنيه. إن الأديب الملتزم فكرًا وتنظيمًا لا ينعكس التزامه في أدبه في شكل واجبات وأوامر وتوجيهات وتكنيكات؛ بل في عمق إبداعي وأصالة.

إن الأدب ارتفاع فوق مجرد الحياة اليومية، ولكنه في الوقت نفسه غوص في الحياة اليومية؛ لاكتشاف جوهر التجربة البشرية فيها. إن الأدب بهذا المعنى إنما يكون في خدمة العمال والفلاحين خاصة، يعبر عنهم ويتعلم منهم،

ويعلمهم ويصوغ لهم رؤية الواقع والممكن والمثال، ويغـــذي إنسانيتهم بأعمق المضامين والدلالات والرؤى. ولكن لـــيس معنى هذا أن ينزل الأديب بأدبه إلى مستوى ثقافـــة العمـــال والفلاحين، وخاصة في بلادنا العربية التي لا يزال متوســـط الأمية فيها يبلغ أكثر من ٧٠% بين سكانها، إن هذا إهـــدار لقيمة الأدب، وليس التزامًا بمبـــادئ الثـــورة الاجتماعيـــة. والارتفاع بمستوى العمال والفلاحين ثقافيًّا ليتمكنوا من تذوق الأدب، لا يتحقق بالأدب نفسه فحسب؛ بل بمنـــاهج تعليميـــة وسياسية أخرى.

والأدب برغم أنه ينمي ويعمق الرؤيـــة الثقافيـــة، إلا أن تذوقه وتقييمه يحتاج كذلك إلى ثقافة.

إن الحكم على اشتراكية أدب أو تقدميته؛ لا يكون بمـــدى قدرته على مخاطبة ملايين العمال والفلاحين، وخاصة فـــي بلادنا المتخلفة؛ وإنما بمدى تعبيره الصادق عـــنهم، بمـــدى تعبيره عن حقائق الحياة الأساسية تعبيرًا خلاقًا.

إلا أن هناك من الأدباء من استطاعوا أن يكـــون أدبهـــم عزاءً متاحًا لجماهير العمال والفلاحين البسطاء من النـــاس، دون أن يسف أو يبتذل أو يتخلى عن قيمه التعبيرية؛ هـــؤلاء

أدباء عظام بغير شك، نذكر منهم على سبيل المثال شكسبير وجوركي، وبرخت، وناظم حكمت، وغيرهم.

ولكن هذا ليس قاعدة نحكم بها وحدها على القيمة الأدبية أو الإنسانية للأدب؛ فقيمة الأدب في مضمونه، في دلالته المؤثرة، أما قدرته على مخاطبة أوسع الجماهير الذين يفتقدون أبسط مستويات الثقافة؛ فهي قضية أخرى لا تمس قيمته الأدبية، ولا دلالته الاجتماعية، ولكن لا شك أن مستويات الأدب تختلف وتتراوح كذلك بمدى دلالته المؤثرة، وبمقدار ما تكون هذه الدلالة أرحب وأعمق وأفسح وأبقى. إن الأثر الموضوعي التاريخي للأدب هو بعد من أبعاد صدقه وفاعليته وقيمته.

إلا أن مسائل الاتصال الجماهيري كالسينما والتليفزيون والإذاعة؛ قد تكون سبيلاً لتقديم الآثار الأدبية في صورة ميسرة، ودون إهدار لقيمتها؛ لملايين من الناس، وخاصة جماهيرنا العربية المحرومة من الثقافة المقروءة.

إن الأدب للشعب، ولكن هذا لا يعني التبسيطية أو الابتذال على حساب الحقيقة والأدب؛ إنما هي دعوة للصدق الموضوعي الخلاق.

والواقعية الاشتراكية ترفض التبسيط والابتذال، كما ترفض الغموض المفتعل، الذي لا يصدر تعبيرية تفرض على التجربة الإنسانية ما ليس فيها واقعًا أو إمكانًا.

إلا أن التجميل والتشويه قد يكونان في الحقيقة وظيفتين تعبيريتين. قد يكون التجميل وسيلة للتعبير؛ ولهذا فخلق البطولات في الأدب، لا البطولات الواقعية فحسب، بل البطولات الممكنة كذلك؛ يمكن أن يكون بعدًا من أبعاد التعبير الواقعي. وتشويه الواقع قد يكون تأكيدًا لجوانب سلبية فيه، وكشفًا لمتناقضاته؛ ولهذا قد يكون كذلك بعدًا من أبعاد الواقعية، بشرط ألا يصبح التجميل والتشويه تصويرًا صنميًّا جامدًا للواقع والممكن؛ وإنما يظل بعدًا من أبعاد حركتها الحية.

والواقعية الاشتراكية ترفض العبودية المطلقة لتقاليد الماضي بكل تفاصيلها، ولكنها كذلك ترفض إنكار الماضي بكل تقاليده.

فالأدب جزء من التاريخ. إنه اتصال ومواصلة وتجاوز خلاق. كل مرحلة منه هي تمهيد تاريخي لمرحلة أبعد. ولهذا فإن التجديد لا يعني التنكر للقديم والانفصال المطلق عنه،

كما أن الأصالة لا تعني التوقف عند القديم. إن التجديد اكتشاف تاريخي، والأصالة اتصال تاريخي إيجابي، وكلاهما ضرورة من ضرورات الخبرة التاريخية الأدبية والإنسانية معًا.

٧- **الأدب والثورة الزائفة**:ولهذا فإن الثورة في الأدب ليست انقطاعًا تدميريًّا لتراث الماضي، واستحداثًا كاملاً لمضامين وأشكال جديدة له. إن الثورة في الأدب ليست رفضًا مطلقًا للهياكل الأدبية أو للهياكل اللغوية، بما تحمله من دلالات وتصورات وقيم؛ فليس كل رفض في الأدب عملاً ثوريًّا، أو عملاً تجديديًّا، أو إضافة خلاقة إلى الأدب والحياة، والدعوة التي يتبناها بعض أدبائنا ومفكرينا العرب في هذه الأيام – وخاصة الشاعر أدونيس ومجلة مواقف اللبنانية – والتي تدعو باسم الثورة الأدبية إلى تحطيم كل بنية لغوية قديمة (بما تتضمنه من دلالات وتصورات وقيم)؛ لا تحقق أدبًا ثوريًّا بالمعنى الحقيقي، وإنما تحقق أدبًا منعزلاً مغتربًا، متعاليًا عن واقعنا ومتطلباته الثورية، إنه لا يفجر رؤية ثورية؛ وإنما يفجر شعورًا زائفًا بثورية زائفة. إنه لا

يحرر الإنسان من ربقة النظام الاجتماعي القائم المتخلف ليشارك في بناء نظام جديد متقدم كما يزعم أصحاب هذه الدعوة؛ وإنما يجرده من سلاح الوعي والنضال الموضوعي، ويدفع به إلى مستغلقات صوفية، ومتاهات شكلية.

إنهم يقولون على لسان أدونيس إن الثورة في الأدب هي هدمه للأبنية اللغوية السائدة، وإن هذا هو المعادل الموضوعي الثوري في الأدب للعمل الثوري في الواقع؛ فالأبنية اللغوية تمتلئ بكل مفاهيم وقيم النظم البورجوازية والإقطاعية المختلفة القائمة؛ ولهذا فإن تهديمها هو تفجير لمفاهيم وقيم جديدة، تتلاءم والنظام الجديد الذي يناضل الفعل الثوري من أجل بنائه.

إلا أن المعادلة التي يقولون بها في الحقيقة معادلة شكلية وآلية؛ فلو صحت هذه المعادلة في الأدب، لكان مقابلها أو معادلها في الفعل الثوري أن تقول للعمال مثلاً: ارفضوا التنظيم النقابي؛ لأنه شكل من أشكال التنظيم الذي نشأ في ظل البورجوازية، ارفضوا التظاهر، ارفضوا النقود؛ لأنها تجسد معاني الاستغلال، ارفضوا الأكلات الدسمة – إذا

أتيحت لكم – لأنه طعام البورجوازيين، ارفضوا التعامل بالمنطق العقلي؛ لأنه بعض قسمات الفكر البورجوازي، ارفضوا أن تتزوجوا، وتقيموا عائلات؛ لأنها مؤسسات تنتسب إلى نظم قديمة بائدة، ارفضوا الحب لأن البورجوازيين يحبون!

لست أغالي أو أهزل، وإنما أقيم معادلة دقيقة في إطار هذا المفهوم الزائف عن الثورة في الأدب عند أصحاب هذه المدرسة. حقًا إن الفعل الثوري هو تهديم لهياكل المجتمع الأساسية لعلاقات الإنتاج الاستغلالية، والاستعباد والتخلف، تهديم لعلاقات الإنتاج الاستغلالية، وإقامة علاقات إنتاج اجتماعية جديدة، تقوم على المساواة والحرية، واحترام إنسانية الإنسان.

والثورة الثقافية والأدبية؛ هي ثورة على كل تصورات وقيم الأنظمة الاستغلالية الرجعية، التي تسلب إنسانية الإنسان، ولكن كيف يتحقق هذا؟ ليس بالتهديم المطلق، والرفض الكامل لكل شيء، إن الطبقة العاملة قد اكتسبت بنضالها مواقع في قلب الوضع الراهن للمجتمعات الرأسمالية، ومحال أن تتخلى عنها باسم الثورة، كما يدعو

بعض دعاة الثورية الزائفة من أمثال هربرت ماركيوز، إنها تتمسك بها، وتناضل من أجل المزيد منها، وتتخـــذها قلاعًـــا وثوبًا نحو التغيير الثوري الجذري. إن تخليها المطلق عـــن مكتسباتها ليس عملاً ثوريًّا؛ وإنما هو عمل مضاد للثـــورة. وكذلك الشأن في الثقافة عامة، وفي الأدب بوجـــه خـــاص؛ فليست كل بنية لغوية، وليس كل مضمون ثقـــافي يتضـــمن معنى التخلف والرجعية، وبالتالي ينبغي الثورة عليه والرفض الكامل له، هناك بغير شك تصورات وقيم ينبغي أن تكـــون الثورة عليها هدفًا واضحًا حاسمًا؛ مثل قيم الملكية الفرديـــة، وقيم الاستغلال، وقيم الفرديـــة الوصـــولية والاستســـلامية، والسلبية، والغيبية، والقدرية، والتواكلية، والاستبداد، والتبعية، إلى غير ذلك.

إن الثورية في الأدب هي تنمية الرؤية الموضوعية للواقع الإنساني، وشحذ الـــوعي الطبقـــي، وتوكيـــد قـــيم الحريـــة والمساواة، وإعلاء إنسانية الإنسان، وتنمية طاقاته المبدعـــة للمشاركة في تغيير الحياة وتجديدها، سواء كانت وسيلتنا إلى ذلك أشكالاً قديمة في التعبير، أو أشكالاً جديـــدة؛ مضـــامين قديمة، أو مضامين جديدة، ولست أقصد بالأشكال والمضامين

القديمة ما تمتلئ بقيم اجتماعية وإنسانية متخلفة؛ وإنما تلك التي لا تزال تملك القدرة على التنوير والتثوير، وخلق الرؤى الإنسانية المتجددة أبدًا، وما أكثر ما في التاريخ البشري، وفي تراثنا العربي – قديمه وحاضره – من قيم باقية؛ هي خلاصة خبرات باهرة، وهي سلاح متجدد لتنمية إنسانية الإنسان.

إن الدعوة إلى تهديم الهياكل الشكلية والمضمونية في الأدب تهديمًا مطلقًا؛ هي دعوة للانفصال والانقطاع عن المجتمع الإنساني، وليست دعوة إلى الثورة على نظامه الرجعي، إنها دعوة غير تاريخية، وإن تزيت بزي الحركة التاريخية، وهي دعوة غير نضالية، وإن اتخذت شكل النضال والثورية، هي دعوة صادرة عن وعي زائف بحقائق الواقع والمتطلبات الموضوعية للنضال، فليست المألوفات الصياغية أو التقاليد التعبيرية، أو القيم الفكرية والوجدانية على إطلاقها؛ هي عقبات النضال الثوري، وعقبات التجديد الأدبي؛ بحيث يكون التمرد عليها، والرفض لها، والارتفاع عنها هو طريق الثورة في الأدب والحياة.

إن هذه الدعوة الزائفة إلى ثورية الأدب؛ هي في الحقيقة امتداد متطور للسريالية، وتقليد أعمى لبعض الاتجاهات المنعزلة في الثقافة الفرنسية المعاصرة حقًا، إنها تعبر عن الرفض وإرادة التجاوز، ولكنه الرفض والتجاوز العدميان الشكليان، إنها اليسار الجديد في الثقافة، يسار البورجوازية الصغيرة المغامرة المنعزلة المغتربة عن حقائق الواقع الموضوعي ومناهج الثورية الحقيقية.

حقًا إن كل تغيير في المضامين الجديدة يستتبعه تغيير في أشكالها، ولكنها أشكال تخدم المضامين الجديدة، لا تطمسها، ولا تصبح هدفًا في ذاتها، أو غريبة عن الحياة.

وما أكثر الأشكال القديمة التي تستطيع أن تعبر كذلك عن المضامين الجديدة. إن القضية هي قضية ملاءمة بين الشكل والمضمون؛ من أجل تحقيق أكبر قدر من التعبيرية عن المضمون، إن المضمون – كما أشرنا من قبل – هو الأساس، والمهم أن يكون مضمونًا معبرًا عن القسمات الجوهرية للواقع، لا انعكاسًا زائفًا لبعض عناصره الطفيلية، أو دعوة إلى الانعزال والاغتراب عنه، إلا أن التغيير في المضمون هو دائمًا أسرع من التغيير في الشكل، وخاصة إذا

أخذنا الشكل بمعناه الخارجي كإطار، لا كعملية تشكيل داخلية للموضوع الأدبي.

إن الشكل الخارجي للقصيدة العربية لم يتغير تغييرًا جذريًّا، رغم تغير المضامين منذ العصر الجاهلي حتى اليوم، ففي هذه القصيدة التي تسمى أحيانًا بالعمودية تسود البحور الخليلية المعروفة، وتسود القافية المطردة، وتواصل هذه القصيدة رحلتها، حاملة مختلف الدلالات والمضامين. إن الهيكل أو الشكل لهذه القصيدة عند امرئ القيس مثلاً هو نفسه الهيكل الخارجي لهذه القصيدة عند أبي نواس، أو أبي تمام، أو الشريف الرضي؛ هو نفسه الهيكل الخارجي لهذه القصيدة عند البارودي، أو أحمد شوقي، أو الزهاوي، أو الجواهري، وهو نفسه الهيكل الخارجي لهذه القصيدة عند أبي القاسم الشابي، أو محمود حسن إسماعيل، أو السياب، أو القباني، في كثير من إنتاجهم، وعلى اختلاف هذا الإنتاج. حقًا لقد تغير التشكيل الداخلي لهذه القصائد العمودية، كما تغيرت المضامين؛ مما أضفى على الشكل الخارجي نفسه قسمات تعبيرية جديدة، كما تغير الشكل الخارجي نفسه تغييرات شكلية – لو صح التعبير – فظهر لزوم مالا يلزم

والدوبيت، والموشحات، إلى غير ذلك، ولكنها جميعًا تغييرات في إطار التفاعيل الخليلية، والقافية المطردة، أو المتراوحة، أو المتنوعة تنوعًا زخرفيًا، وحتى الشعر الجديد الذي يقوم على التفعيلة الواحدة؛ فهو ليس خروجًا على الشكل الخارجي القديم؛ وإنما هو اقتصار على تفعيلة واحدة من تفاعيل بحوره أو بعض بحوره.

حقًا ليس هناك ما يمنع من الجديد المطلق في أوزان الشعر وبحوره، وليس هناك ما يمنع من الخروج عليها خروجًا كاملا إذا كانت هناك ضرورة تعبيرية جديدة تفرض ذلك، وليست مجرد رغبة في الانقطاع أو الرفض المطلق لتراث الماضي، أو الرفض العدمي للواقع الراهن، إلا أن هناك بغير شك تجديدات أصيلة في بناء القصيدة العربية، سواء من حيث شكلها الخارجي، وتشكيلها الداخلي؛ مما حقق للشعر العربي المعاصر آفاقًا تعبيرية زاخرة بالحيوية والنضارة.

إلا أن هناك كذلك المحاولات التجديدية الزائفة التي يتعقد بها وجه القصيدة العربية، وتغلق مضامينها، وينعزل بها الشعر العربي عن واقع الحياة العربية باسم الثورة في

الأدب، والثورة على الحياة، وهي كما ذكرت من قبل ثورية زائفة.

إن الدعوة إلى التجديد لا تتنافى مع مواصلة استنفاد الأشكال التعبيرية القديمة، ولا أقول التشكيل الداخلي القديم.

إن ظاهرة استمرار القصيدة العربية القديمة – كما أشرنا من قبل – رغم التغييرات التي طرأت على أساليبها التشكيلية وعلى مضامينها؛ يدعونا إلى تأمل هذه الظاهرة تأملاً موضوعيًّا، لا الاكتفاء برفضها رفضًا إطلاقيًّا جامدًا.

إن استمرار هذا الشكل الخارجي يعني في الحقيقة أنه أكثر قابلية للثبات في مواجهة التغييرات الاجتماعية والتاريخية.

لماذا؟ لعلي – على سبيل التبسيط – أقارن بين هذه الأشكال الخارجية للشعر، وبين قواعد اللغة، إن القواعد اللغوية أو اللغة عامة لا تتغير بتغيير الأوضاع الاجتماعية والتاريخية. حقًا إن أساليبها وبلاغتها، ودلالات بعض ألفاظها، وتطور معجمها؛ يخضع لهذه التغيرات في الأوضاع الاجتماعية والتاريخية، أما اللغة ذاتها، من حيث القواعد، أو النحو أو النظم؛ فإنها لا تتغير بتغير هذه الأوضاع، ذلك

أن اللغة بهذا المعنى المحدد ليست بناء فوقيًّا مثل الأيديولوجية؛ أي لا تعكس الواقع الاجتماعي؛ ولهذا تستمر اللغة مع كل ما يطرأ على هذا الواقع من تغييرات اجتماعية جذرية، إنها تتغير في تعابيرها، ودلالات هذه التعابير – كما أشرنا – لا في بنيتها النظمية الأساسية، إلا أنها وإن تغيرت في جوانب من بنيتها هذه فهي تتغير على نحو أشد بطئًا من تغير التعابير والدلالات، ولن يكون تغيرها جذريًّا (أي انتقالاً من بنية لغوية إلى بنية أخرى)؛ وإنما تغييرًا يغني أبنيتها الأساسية، ويطورها، ويطوعها لمواصلة الحياة.

هل نستطيع أن نقول إن الشكل الخارجي للشعر مثلاً يخضع إلى حد كبير لهذا القانون العام، الذي تخضع له البنية اللغوية؟

حقًا إننا لا نستطيع أن نقول إن الشكل الخارجي للشعر سواء بسواء كالبنية اللغوية، ليس – إلى حد كبير – بناءً فوقيًّا للواقع الاجتماعي وللظروف التاريخية، وإن يكن ثمرة لعوامل في هذا الواقع وفي هذه الظروف.

ولكننا نستطيع أن نقول إنه متداخل مع هذه البنية اللغوية، يحتفظ بجانب كبير من الثبات والاستمرارية، ولكنه بتداخله

كذلك مع التعابير الشعرية بأساليبها وتشكيلاتها ومضامينها المختلفة، المتفاعلة مع التغيرات الواقعية والتاريخية؛ يتعرض كذلك لجانب كبير من التغيير والتطوير؛ هذا التغيير وهذا التطوير الذي نشاهده في التواشيح أو التنويعات الزخرفية المختلفة، أو التفعيلة الواحدة في الشعر الجديد، دون أن يخرج به عن البنية النظمية اللغوية الأساسية.

هل نستطيع بهذا أن نفسر ظاهرة استمرار هذا الشكل الخارجي للقصيدة العربية، واستمرار قدرة هذا الشكل على حمل التعابير الجديدة، في كثير من الأحيان عند المجيدين من الشعراء؟

ليست هذه دعوة إلى تقديس هذا الشكل الخارجي، أو تجميد الشعر عنده، ولكنها مجرد محاولة لتفسير هذه الظاهرة، دون أن يتعارض هذا مع إمكانيات التجديد إلى غير حد.

إننا بالفعل نجدد هذا الشكل بالتغييرات التشكيلية الداخلية، بل نجدده بالتغييرات الشكلية الخارجية أحيانًا، ولا تزال الآفاق مفتوحة لمزيد من التجديد الداخلي والخارجي.

المهم ألا يكون هذا انقطاعًا مطلقًا عن بنيتنا اللغوية؛ وإنما تطويرًا خلاقًا لها، يتيح مزيدًا من التعبيرية والإبداعية. هذا هو طريقنا إلى الثورية الحقيقية في الأدب، التي تتواكب مع واقعنا الثوري؛ تعبيرًا عنه، وتغذية أصيلة له.

٨- **الأدب والرؤية الاشتراكية:** نعم ما أحوج أدبنا العربي المعاصر إلى رؤية واقعية اشتراكية في إبداعه، تنمي وتفجر في الإنسان العربي الرؤية الصحيحة بحقائق واقعه، وتغذي وجدانه بروح النضال التاريخي.

وهنا قد يثار سؤال: كيف يمكن قيام أدب واقعي اشتراكي في ثقافتنا العربية؟ قبل أن تنتصر الثورة الاشتراكية فيها؟

إن هذا التساؤل يدفع بعض أدبائنا إلى رفض الدعوة إلى الواقعية الاشتراكية، إلا أنه في الحقيقة موقف يستند إلى منطق شكلي آلي ضيق؛ فالثقافة الثورية عامة، والواقعية الاشتراكية في الأدب خاصة؛ لا تتحقق بالضرورة بانتصار الثورة الاشتراكية؛ وإنما في غمرة الوعي بها، والنضال من أجل تحقيقها.

إن ثورتنا العربية ثورة يتداخل فيها النضال التحريري بالنضال الاجتماعي من أجل الاشتراكية، بالنضال القومي من

أجل الوحدة الديمقراطية، في هدف استراتيجي واحد، متعـــدد المراحل، ومتداخل في آنٍ واحد.

وإن نضـــج المفـــاهيم الاشـــتراكية، وإلحـــاح الحاجـــة الموضوعية إلى تحقيقها، واحتدام الصراع الطبقي، والنمـــو النسبي للطبقة العاملة العربية، قلمـــا يتـــيح أرضـــية ماديـــة للواقعية الاشتراكية في أدبنـــا العربـــي؛ فكمـــا أن الهياكـــل الأيديولوجية العليا تبقـــى وتســـتمر رغـــم تفكـــك الهياكـــل الاقتصادية والاجتماعية الدنيا، بل قد يبقـــى بعضـــها عبـــر مراحل تاريخية واجتماعية تختلف عن الظروف التاريخيـــة والاجتماعية التي نشأت فيها (ولعل هذا يفسر لنا بقاء بعـــض الأشكال والقيم الأدبية كالكلاسيكيات اليونانية القديمـــة، وأدب شكسبير، وغيره من التراث الإنساني، رغـــم زوال ظروفـــه التاريخية والاجتماعية)، كذلك تنشأ تيارات فكريـــة جديـــدة سابقة على الهياكل الاقتصادية والاجتماعية الجديدة، بل فـــي قلب الهياكل القديمة؛ إرهاصًا بالثورة.

فهكذا نضجت معالم الواقعية الاشتراكية، والثقافة الثورية عامة في روسيا، قبل انتصار الثورة الاشتراكية نفسها، وإن

ازدادت نضجًا وفاعلية بانتصار الثورة وما حققته ولا تـزال تحققه من ثورة ثقافية متصلة متجددة.

إن الواقعية الاشتراكية ضرورة في أدبنا العربي المعاصر؛ تعبيرًا عن وعي وإمكان مناضل في واقعنا العربي، وما أكثر ملامح الواقعية الاشتراكية في أدبنا المعاصر، وإن غلب عليها الطابع النقدي على طابع الرؤية الثورية التاريخية. وستتضح هذه الملامح بغير شك بنضج الوعي والنضال. والواقعية الاشتراكية في أدبنا لن تكون خروجًا على أصالة الأدب؛ بل ستكون تجديدًا حيًّا له، وامتدادًا خلاقًا لإمكاناته التعبيرية.

ولن تكون طمسًا لملامحنا القومية الاجتماعية كما يزعم البعض، أو استجلابًا لوسائل تعبيرية غريبة عنا؛ بل ستكون توكيدًا لقسماتنا القومية، والاجتماعية والإنسانية على السواء، بما تحقق من امتلاك تعبيري خلاق لحقائق حياتنا وواقعنا.

فالواقعية الاشتراكية – كما أشرنا قبل – ليست محدودة بمواصفات نهائية في أسلوبها أو شكلها؛ بل هي إمكانية تعبيرية عن الواقع الإنساني بمختلف خصائصه وملامحه وقسماته القومية والنوعية، تكتشف فيه قوانينه الاجتماعية

الأساسية، ونماذجه الإنسانية الجوهرية، المعبرة عن حركـــة الحياة وعملياتها النشطة، وتفاعلاتها الجدليـــة، وهـــي بهـــذا ارتقاع بالأدب إلى مستوى إنساني وتاريخي شامل، دون أن يغض هذا من دلالته المحلية والقومية والاجتماعية المحددة. وهي لهذا وبذلك تنمية لوعينـــا وشـــحذ لنضـــالنا، وتعميـــق لإنسانيتنا.

خاتمة

هذه بعض الملاحظـات الرئيسـية فـي نظريـة الأدب، وعلاقته بالثورة الاجتماعية، ومن هذه الملاحظـات تتحـدد كذلك القسمات الرئيسية للنقد الأدبي العلمي، أو النقد الأدبـي الجدلي أو الماركسي؛ إنه ليس نقدًا أيديولوجيًّا كما يقال، وكما سبق أن أشرت من قبل؛ لأنه لا يفرض أيديولوجيـة معينـة على الأدب، وإنما يكتشف في الأدب دلالته الأيديولوجية عن طريق مضمونه الأدبـي، إنـه لا يدرسـه كوثيقـة نفسـية أو اجتماعية؛ وإنما كعمل أدبي إبداعي، ككيـان جمـالي ذي دلالة مؤثرة، إنه يحلل البناء الداخلي للعمل الأدبي في إطـار نسيجه الاجتماعي والتاريخي، سواء من حيث التقاليد الأدبية الشكلية الجمالية، أو المضامين الاجتماعية والإنسانية، وهـو لا يقف عند حدود التذوق الخالص للعمل الأدبي الـذي هـو مرحلة أولى ضرورية لكل نقد أدبي بغير شك؛ وإنما يخرج من هذه الحدود التي يقف عندها كثير مـن مـدارس النقـد المثالي والوصفي والوضعي والتأثيري، إلى تعمـق ظـاهرة التذوق ذاته، واكتشاف دلالاته وقيمه؛ أي إلى تعمق ظـاهرة الإبداع الأدبي في نوعيته الخاصة.

وهو لا يقف كذلك عند حدود التحليل الهيكلي (أو البنيوي) الداخلي للعمل الأدبي، بحثًا عن الثوابت اللغوية والنفسية، كما تفعل المدرسة البنيوية الفرنسية المعاصرة؛ وإنما يخرج من هذه الحدود السكونية، إلى دراسة العملية الأدبية كنشاط إبداعي، وكأثر جمالي اجتماعي من ناحية، وكتأثير جمالي اجتماعي من ناحية أخرى؛ أي كمعلول وكعلة، كعلية وغائية.

وهو لا يفرض حكمًا تخطيطيًّا مسبقًا على العمل الأدبي من حيث موضوعه أو شكله أو مضمونه؛ وإنما هو يبدأ من العمل الأدبي نفسه، محترمًا التنوع الخلاق، والمبادرات الإبداعية في أشكاله وأساليبه، وأنماط تعبيره؛ كانعكاس حي للتنوع الخلاق في الحياة، وكإضافة نوعية خاصة إلى الحياة نفسها.

إن المنهج الجدلي أو الماركسي في النقد الأدبي ليس حدًا لحرية الأديب، أو حرية الأدب، ليس قيودًا نظرية مسبقة مفروضة سلفًا على التعبير؛ وإنما هو اكتشاف لقوانين الحرية في التعبير عن الحياة، وفي الإضافة الخلاقة إليها، وفي تغييرها وتجديدها إلى غير حد؛ ذلك أن الاشتراكية كهدف

إنساني هي دعوة للتفتح الإنساني، للتحرر الاجتماعي؛ سبيلاً للتحرر الفردي الكامل، لتفجير الطاقات الإبداعية في الإنسان (المجتمع والإنسان) الفرد، وإزالة التناقض بينهما؛ بحيث يصبح الجمال – على حد تعبير ماكسيم جوركي – هو أخلاق المستقبل، وبحيث يصبح الفرد الإنسان نفسه – كما يقال كذلك – هو العمل الفني نفسه تعبيرًا أصيلا عن الحياة، واستمتاعًا جماليًّا عميقًا بها، وتجديدًا متصلاً لها.

الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر[*]

مدخل عام:

كانت الفلسفة منطلقي الأول إلى النقد الأدبي. كنت مهمومًا بالبحث في مفهوم الضرورة متجليًّا في مختلف التعابير الإنسانية، سواء كانت إنتاجًا علميًّا في مجال الطبيعة أو المجتمع أو النفس، أو كانت إنتاجًا إبداعيًّا في مجال الفكر أو الأدب أو الفن.

وكان مفهوم الضرورة ينحل في ذهني في مفهوم الشكل أو الصورة التي يتخذها هذا التعبير أو ذاك، أو بتعبير آخر ينحل في العلاقات الكلية التي توحد بين عناصر جزئية متناثرة مستقلة، توحيدًا حميمًا متصلاً، وإن تنوعت مظاهره، سواء كانت هذه المظاهر قانونًا علميًّا، أو قاعدة موضوعية،

---

[*] بحث قدم في المؤتمر الفلسفي العربي الثاني، الذي انعقد في عمان (الأردن) في ١٣ – ١٥ ديسمبر ١٩٨٧.

أو نسقًا فكريًّا، أو معادلة رياضية، أو قياسًا منطقيًّا، أو بنيـــة أدبية أو فنية.

إلا أن جهدي توقف عند البحث في مفهوم المصادفة فـــي الفيزياء الحديثة. ولم يتح لي أن أواصل المسيرة البحثية إلى غير ذلك من المجالات العلمية الأخرى؛ لملابســـات عمليـــة لا محل لذكرها هنا، وإن يكن قد أتيح لي ذلك الأمر بشـــكل عام لا يرقى إلى مستوى البحث المنهجي الدقيق في مجـــال الأدب. وهكذا كان ما يشبه انقطاعي – إلى حد ما – للنقـــد الأدبي. إلا أني كنت أحس طوال ممارستي النقدية أنني إنمـــا أواصل منطلقي الفلسفي الأول، وإن اقتصـــر علـــى مجـــال محدود خاص؛ هو البحث عن مفهوم الضرورة، وحـــدودها، وآلياتها في الإبداع الأدبي. لست أقصد من هـــذا الاســـتعانة الواعية المقصودة برؤية فلسفية معينة في الممارسة النقديـــة؛ وإنما أقصد ما وراء هذه الممارسة النقدية من جذور معرفية (أبستمولوجية)، وأيديولوجية؛ هي التي كانت تحدد التوجهات المنهجية في هذه الممارسة؛ أي إن النقد الأدبـــي – بتعبيـــر آخر – كان هو في ذاته تنظيرًا أو تطبيقًا، ممارسة فلســـفية. والقضية ليست قضية شخصية؛ بل أزعم أن النقـــد الأدبـــي

باختلاف اتجاهاته ومدارسه هو امتــداد تطبيقــي للفلســفة، بمستوى أو بآخر، في مجال محدد؛ هو مجال الإبداع الأدبي؛ أي هو إنتاج نظري، مادته وموضوعه وقائع الإبداع الأدبي.

فإذا كانت الفلسفة بمعناها العام هي محاولة للكشف عــن القوانين الكلية في الوجود الطبيعي والإنساني بشكل عام؛ فإن النقد الأدبي هو محاولــة كــذلك – وخاصــة فــي جانبــه النظري – للكشف عن القوانين الكلية في التعبيــر الأدبــي بشكل خاص، إنه امتداد تطبيقي تخصصي لفرع من فــروع الفلسفة هو علم الجمال، وهو بحث عن العام فــي الخــاص، أو هو اكتشاف لخصوصيات العام في واقع خاص هو واقــع التعبير الأدبي، وهو في هذا ينطلق مــن جــذور معرفيــة وأيديولوجية هي التي تحــدد مناهجــه ونتائجــه النظريــة والتطبيقية على السواء.

ولهذا كان من الطبيعي أن يرتبط موقف أفلاطــون مــن الشعر بفلسفته العامة، وأن يصدر مفهومــه للمحاكــاة مــن العلاقة داخل هذه الفلسفة، بين المثــال والظــلال، وظــلال الظلال. وكان من الطبيعي كذلك أن يختلف معــه أرســطو

حول هذا المفهوم باختلاف فلسفته الموضوعية عــن فلســفة أفلاطون المثالية.

وفي الفلسفة العربية الإسلامية القديمة؛ كان للشعر خاصة نظرية متكاملة داخل النسق العام لهذه الفلسفة، وخاصة عنــد الفارابي وابن سينا وابن رشد[١]. ولم يقف الأمر عند ترجمة كتاب الشــعر لأرســطو، أو تلخيصــه، ومعالجــة بعــض موضوعاته تحليلاً وتفسيرًا؛ بل كانت لهم اجتهاداتهم النظرية الخاصة. حقًا، لقد فصلوا بين النقد النظري والنقد العملــي، ووقفوا عند حدود النقد النظري، واقتصروا فيه على النظــر في الشعر والخطابة.. وأقاموا نظرهم هــذا علــى رؤيــتهم العقلية العامة، فجعلوا الشعر قياسًــا مــن أقيســة المنطــق الخمسة، وهو أدنى الأقيسة التي يتصدرها البرهــان؛ ولهــذا حاولوا أن يستخلصوا القوانين الكلية للشعر "مطلقًا" بين الأمم عامة وربطوا بين الشعر والمعرفة، وإن يكن مصدر الشــعر قوة حسية من قوى العقل هي قوة المخيلة؛ مما يجعل المعرفة الشعرية عندهم لا تبلغ مرتبة اليقين، ولا ينطبق عليها الحكم بالصدق أو الكذب؛ فهي معرفة تخيلية يتدخل العقل لضبطها وتقييدها.

ولقد قال هؤلاء الفلاسفة بنظرية المحاكاة، ولكنهم عبروا عنها على نحو يختلف عن المفهوم الأفلاطــوني، وإن كــان تطويرًا للمفهوم الأرسطي؛ فالمحاكاة عندهم ليســت تقليــدًا للقائم أو الممكن؛ إنما هي نوع من التشبيه والاستعارة، ولهذا فالتعابير الشعرية من هذه الزاوية هي تعابير "كاذبة بالكــل"، على حد تعبير الفارابي، لا بالمعنى الأخلاقي؛ وإنما بالمعنى التخييلي؛ أي عدم المطابقة الحرفية. والشعر عنــد هــؤلاء الفلاسفة عمل تخييلي غائي، محرك، مــؤثر فــي المتلقــي، ودافع للسلوك المحقق للسعادة؛ ولهذا فهو ليس خارج المدينة الفاضلة؛ بل هو جزء من تعاليمها. وهو يحمل صفتين؛ صفة المتعة واللذة، وهو من هذه الناحية يعتبر لعبًا، وصفة النفــع والفائدة؛ أي هو لذة نافعة، ولقد ميزوا بين الشعر والخطابــة على أساس التخييل، الذي هو الصفة الأولى للشــعر، إلــى جانب صفة أخرى؛ هي الوزن، الذي يعد بعــدًا مــن أبعــاد التخييل. وقد قارنوا في عملية التخييل بين التشبيه والاستعارة في الشعر، وهما أساس المحاكاة، وبين الاستقراء والتمثيــل، أساس الخطاب البرهاني، وربطوا بين الموســيقى والمعنــى والانفعالات في الشعر، رغم قولهم باستقلال كل مــنهم فــي

البنية الشعرية. وقد لا نستطيع أن نتبين تـــأثيرات مباشـــرة صريحة لنظريات هؤلاء الفلاسفة حول الشعر علـــى النقـــاد والبلاغيين العرب، وإن كنا نجد بعض أوجه التشابه والتماثل في بعض الأقوال والأحكام النقدية والبلاغية. إلا أننا قد نتبين هذا التأثير بشكل محدد عند حازم القرطاجني، الذي اســتفاد من نظرية الشعر الأرسطية في نظريته البلاغية، ويكـــاد أن يكون – كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي – صاحب أول محاولة عربية في علم الجمال[٢].

إلا أننا لو ألقينا نظرة عامة سريعة على النقـــد العربـــي القديم، وتحوله إلى علم للبلاغة؛ سنجد جذورًا أبســتمولوجية وفلسفية واضحة؛ هي ثمرة الخبـــرة الحياتيـــة والاجتماعيـــة والأدبية العربية الخاصـــة، فضـــلاً عـــن تـــأثيرات بعـــض الترجمات الفلسفية اليونانية في مجـــال الشـــعر والخطابـــة خاصة.

ومن التعسف أن نسعى إلى إيجاد أساس واحد لدى النقـــاد والبلاغيين العرب لمواقفهم النقدية والبلاغيـــة؛ فهنـــاك فـــي الحقيقة أكثر من مدرسة، وأكثر من موقف. ولعلنا نجد سمة عامة هي السمة التجزيئية في النظر إلى العمل الأدبـــي، وإن

وجدنا بعض شذرات وإشارات إلى النظـــرة الكليـــة، وإلـــى جانب هذا قد نجد حرصًا على المعيار الأخلاقي النفعي فـــي الحكم الأدبي، كما نجد كذلك رفضًا لهذا المعيار الأخلاقـــي النفعي، وقد نجد اهتمامًـــا بـــالمعنى - وبـــالمعنى العقلـــي خاصة - في الأدب، أكثر من الاهتمام باللفظ، على حين قـــد نجد كذلك اهتمامًا باللفظ أكثر من الاهتمام بالمعنى. وقد نجد حرصا على التوازن بين اللفظ والمعنى، أو ارتفاعًا من اللفظ إلى القول بالنظم أو نظام التعبير، واتخاذه أساسًا للحكم على المعنى والقيمة. وقد نجد تأكيدًا للقيمة المعرفية للأدب، كمـــا نجد رفضًا لهذا، والتأكيد علـــى القيمـــة الشـــكلية الجماليـــة الخالصة. وقد نجد رؤية نقدية تقوم على مفهوم للزمن يجعل من الماضي معيارًا للجودة، كما نجد مفهومًا مناقضًا، يجعل الجودة فوق التحديد الزمني. وقد نجد أساسًا شبه بيولـــوجي يربط بين الحكم الجمالي والتشبيه الإنساني؛ فالهيئة الإنسانية هي مصدر التقييم الجمالي الأدبـــي، فالانســـجام والتناســـق والتوازن أو التكامل بين الروح والجسد هي بعض عناصـــر جمال الهيئة الإنسانية، وهي كذلك عناصر جمـــال التعبيـــر الأدبي. والجمال الأدبي قد يكون مصدره الفصاحة الظـــاهرة

المباشرة عند ناقد، وقد يكون مصدره عند ناقد أو بلاغي آخر هو المعنى الثاني الخبيء، لا المعنى الأول الظاهر، أو هو القيمة الوسط بين التلميح والتصريح(٣). وتبرز هذه الأحكام النظرية النقدية والبلاغية في التطبيقات والممارسات النقدية المختلفة.

هذه بعض الأسس التي نتبينها في الأحكام النقدية والبلاغية القديمة، والتي تختلف من ناقد إلى آخر، ومن بلاغي إلى آخر، ومن مرحلة تاريخية وثقافية إلى مرحلة تاريخية وثقافية أخرى؛ ولهذا قد يكون من التعسف تعميم الحكم على قيم التعبير الأدبي العربي القديم، والقول بأن السيادة فيه كانت للفظ على حساب المعنى، أو للسجع الرتيب الزخرفي على حساب الفكر العقلاني، اللهم إلا إذا وقفنا عند كاتب بعينه، أو لحظة محددة في التاريخ الأدبي والاجتماعي.

والواقع إن الخطاب الأدبي العربي القديم والحديث، سواء الإبداعي منه أو النقدي؛ لا يزال يحتاج إلى دراسة واجتهاد لتحديد جذوره ودلالاته الأبستمولوجية والأيديولوجية، في مراحله التاريخية والاجتماعية المختلفة.

وما أكثر ما نجد في الدراسات الأوروبية عامة من عناية خاصة بتحديد الدلالات الفلسفية العامة للأعمال الأدبية والنقدية، بردها إلى النظريات الفلسفية المختلفة؛ مثل النظرية الجمالية عند كانط، أو النظرية الواقعية التاريخية عند هيجل، أو الحدسية عند كروتشي وبرجسون، أو المادية أو الجدلية، أو النفسية، أو البيولوجية، أو الوجودية، أو النقدية (مدرسة فرانكفورت)، أو الوضعية، أو الشكلية والألسنية البنيوية، إلى غير ذلك. وهناك مدرسة تبرز هذه الأيام هي الهيرمنيوطيقا، برغم جذورها القديمة التي تعود إلى القرن التاسع عشر، أو إلى ما قبل ذلك؛ لتجعل من مهمتها الأساسية تفسير النصوص، وكشف دلالاتها الفلسفية في علاقتها بالذات صاحبة النص أو المفسرة للنص. ويمتد مفهوم النص عند هذه المدرسة ليشمل النص الديني، والنص التاريخي، والنص العلمي، والنص الأدبي، والنص الفني، والنص النقدي، والنص الفلسفي، إلى غير ذلك[٤].

إلا أننا نعتقد – في حدود علمنا – أنه لا توجد حتى اليوم في الدراسات الأوروبية دراسة شاملة للنقد الأدبي الأوروبي عامة تكشف جذوره الأبستمولوجية والفلسفية. حقًا إننا

نجد – كما أشرنا – العديد من الدراسات التي تشـير إلـى الدلالات الفلسفية العامة لهذه المدرسة النقدية أو تلـك، وقـد نجد بداية اهتمام بما يسمى بنقد النقـد، أو مـا وراء النقـد Metacriticism، ولكننا لا نكاد نعثر على تلـك الدراسـة الشاملة للجذور الأبستمولوجية والفلسفية للنقد الأدبي عامـة في مدارسه المختلفة.

ولسنا نزعم أننا نقوم بهذه المحاولة في هـذه الدراسـة؛ وإنما حسبنا أن نقدم مدخلاً تخطيطيًا عامًا، نأمـل أن يكـون تمهيدًا لمثل تلك المحاولة فيما يتعلق بالنقد الأدبـي العربـي الحديث والمعاصر خاصة.

ولسنا نغالي أو نتجنى إن قلنا إن مختلف الاتجاهات فـي نقدنا العربي الحديث والمعاصر – عامـة – هـي أصـداء لتيارات نقدية أوروبية، وبالتالي فهي أصداء كذلك لمـا وراء هذه التيارات من مفاهيم أبستمولوجية وأيـديولوجيات. إلا أن هذا القول لا يعني – كما يسارع البعض إلى الزعم – أن هذه التيارات النقدية العربية ليست إلا تيارات وافـدة مسـتوردة، مستجلبة ومفروضة فرضًا على واقعنا الأدبي الخاص، ولعل هذا يدفعنا إلى معالجة سريعة لحقيقة قضية التأثير والتأثر.

إن التأثر بتيار فكري أو أدبي أوروبي لا يعني غربته عن واقع خبرتنا الحية، أو غربتنا نحن عن واقعنا بوقوعنا تحت تأثير هذا التيار أو ذاك، إلا إذا كان استنساخًا بليدًا، وتقليدًا أعمى، وتكرارًا مسطحًا. التأثر بفكر أجنبي أيًا كان، لا يمكن أن يتحقق ويتحول إلى بنية فكرية محلية وطنية ما لم يكن في الواقع المحلي الوطني من المعطيات الموضوعية ما يتيح لهذا التأثير أن يتبين ويتحقق وينتشر؛ ولهذا قد نختلف مع عبد الله العروي مثلاً عندما نسب نماذج للفكر الديني والسياسي والتقني في الفكر العربي الحديث إلى بنية اجتماعية خارجية أوروبية أساسًا. لا شك في التأثير الأوروبي، ولكن الاقتصار على هذا يعني إغفال أثر البنية المحلية الخاصة، التي سمحت بهذا التأثير؛ بل وأتاحت له التبين والتحقق والانتشار. وفضلاً عن هذا، فما أكثر الأفكار الأوروبية التي يتم التأثر بها، بتمثلها نقدًا وتكيفًا وتعديلاً بما يتلاءم واحتياجات الواقع الوطني الخاص.

وليست هذه من ناحية أخرى دعوة إلى الاكتفاء بالتأثر بالآخر الأوروبي، وقفل باب الاجتهاد والإبداع الخاص؛ وإنما هي محاولة لتحديد معنى وحدود تأثرنا بالأفكار

الأوروبية. إن التيارات النقدية العربية عامة كما ذكرت؛ هي أصداء لتيارات نقدية في الفكر الأوروبي، إلا أنها في الحقيقة إلى جانب ذلك تعبير عن وقائع ومعطيات تاريخية اجتماعية موضوعية عربية.

وليست التأثيرات الأوروبية – سواء في الفكر عامة، أو الفكر النقدي خاصة – إلا نتيجة للترابط والتداخل والتفاعل بين صراعاتنا السياسية والفكرية والاقتصادية، والاجتماعية الداخلية، والأوضاع الاستعمارية العدوانية السائدة في العصر الذي نعيش فيه، فضلاً عن طبيعة التوازن بين القوى المتصارعة الداخلية والخارجية المختلفة.

والنقد الأدبي العربي الحديث منذ مطلع القرن العشرين حتى اليوم، رغم ما نتبين فيه من تأثيرات أوروبية، وبسبب هذه التأثيرات؛ يكاد يرتبط بمختلف ظواهر الصراع الاجتماعي والسياسي والفكري طوال هذا التاريخ؛ بل نقول إنه في اتجاهاته المختلفة أحد التجليات البارزة للفكر النظري العربي الحديث عامة.

وإذا كنا نتبين في مجال الفكر محاولات منذ أواخر القرن التاسع عشر خاصة، لبلورة بعض الاتجاهات الفكرية؛ مثل

السلفية، والقومية، والليبرالية، والعلمية والوضعية؛ تعبيرًا عن أوضاع وملابسات سياسية واجتماعية مختلفة؛ فإن النقد الأدبي قد حمل كذلك ولا يزال يحمل قسمات بعض هذه التيارات الفكرية الأولى، والتي لا تزال تواصل حياتها في واقعنا الاجتماعي والثقافي عامة.

في البداية، كانت المرحلة هي مرحلة التعرف على الذات القومية، وتحديدها وبلورتها في مواجهة السيطرة العثمانية من ناحية، والتدخل الغربي من ناحية ثانية، والتخلف الاجتماعي والتمزق القومي من ناحية ثالثة. وكما راح الفكر النظري السياسي يبحث عن هويته الذاتية والاجتماعية والقومية؛ راح النقد الأدبي كذلك يبحث عن معالم هذه الهوية، ومعاييرها، وشرائطها في الأدب الذي أخذ يبرز في هذه المرحلة تعبيرًا عنها. وهكذا كانت النشأة الأولى للنقد الأدبي العربي الحديث مرتبطة بالحركة الفكرية العامة التي كانت تمتحن القيم والتصورات القديمة، وتبحث لنفسها عن ملامح وقيم وتصورات "قديمة/ جديدة"، تتلاءم مع ذاتها، وتتلاءم مع احتياجات مجتمعها، وتتلاءم مع ضرورات وخصائص عصرها.

كانت الملامح الأولى لأسئلة النقد الأدبي العربي الحديث هي ذاتها ملامح الأسئلة الإشكالية لعصر النهضة، وإن اتخذت سمات أدبية، ونستطيع أن نحدد هذه الملامح الأولى لهذه الأسئلة في الملامح الثلاثة الآتية:

أولاً- ما العمل؟ القطيعة مع التراث ارتباطًا بالعصر؟ أم التجديد ارتباطًا بالتراث؟ أم العودة كاملاً إلى التراث والقطيعة مع العصر؟ أو التوفيقية بين هذا وذاك؟ وهكذا تصبح كلمة "الأحياء"، هذه الكلمة التوفيقية؛ هي الرمز والمفتاح لتلك المرحلة كلها؛ حيث لا إحياء، بل تقليد باسم التجديد، وتجديد في إطار التقليد، ولكن مع هذا تبرز اتجاهات للتمرد وللقطيعة مع التقليد؛ تطلعًا للتجديد، ولكن بغير قطيعة مجرد توفيقية جديدة أكثر حيوية وتفتحًا!؟.

ثانيًا- بروز الأنا، الأنا الذاتي، والأنا الاجتماعي، والأنا القومي، والأنا الوطني؛ يطرق أبواب الواقع السياسي والاجتماعي، وكذلك الواقع الأدبي والنقدي، متسائلاً عن مكانته في المجتمع وفي العصر، مترددًا بين القديم والجديد، بين الأنا والآخر، بين الداخل والخارج.

ثالثًا: يأخذ الأدب إبداعًا ونقدا في الخـــروج مـــن الفصـــاحة اللغوية، والزخرف الشـــكلي اللفظـــي، إلـــى التعبيـــر الوجداني الذاتي، الشخصي والـــوطني والقـــومي؛ أي يخرج إلى مجال البحث والتساؤل والقلـــق، والتمـــرد، "يخرج إلى"، أو "يخرج على"، ولكنه في الحقيقة "يدخل في؛ "أي يبحث عن الخارج في الـــداخل فـــي أعمـــاق الذات، أو يقف بين الداخل والخارج.

لعلنا نلمح هذه الإرهاصات الأولى للحركة النقدية خاصة منذ السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، عنـــد قطـــاكي حمص، في كتابه "منهل الرواد" (١٩٠٧)، أو قبل ذلك "فلسفة البلاغة" لجير شموط (١٨٩٩)، أو في كتابات الشيخ حســـين المرصفي، ثم بعد ذلك في كتابات شبلي شميل وفرح أنطون، وأمين الريحاني، والمنفلـــوطي، ونجيـــب حـــداد، ومحمـــد المويلحي، وجورجي زيـــدان، وعشـــرات غيـــرهم. إلا أن البلورة النقدية النظرية الحقيقية لم تتحقـــق إلا فـــي مدرســـة "الديوان"، أو ما يمكن أن نســـميها بشـــكل عـــام المدرســـة الوجدانية.

المدرسة الوجدانية:

الوجدان كلمة غنية في اللغة العربية، تجمع بين مفهومين؛ هما الوجود والوجد، ولهذا تكاد تقترب من المعنى البرجسوني للحدس، لا المعنى الديكارتي ذا البعد العقلاني. إنها المعرفة التي تتحقق بها علاقة حميمة بالشيء، وهي تجمع بين إدراك الوجود، والاندماج الانفعالي العاطفي فيه؛ مما يجعل من هذا الإدراك إدراكًا جوانيًّا، ولهذا يصدق الدكتور عثمان أمين في تسميته لفلسفة العقاد عامة – الذي نعده رائد هذه المدرسة النقدية – بالفلسفة الجوانية . إلا أن هذه المدرسة النقدية الوجدانية أو الجوانية، لا تقف عند حدود الكتابين اللذين أصدرهما العقاد والمازني تحت عنوان "الديوان"، أو كتابات العقاد والمازني اللاحقة في مجال النقد الأدبي عامة؛ تنظيرًا وتطبيقًا؛ وإنما تمتد لتشمل كتابات عبد الرحمن شكري، وجبران خليل جبران، وخليل مطران، "والغربال" لميخائيل نعيمة، وتمتد حتى تشمل كذلك – في تقديري – الكتابات النقدية المرتبطة بمدرسة أبوللو الشعرية، بل تمتد لتشمل كذلك التطبيقات المختلفة لعلم النفس على الدراسات الأدبية، سواء عند العقاد نفسه، أو عند أحمد محمد

خلف الله في كتابه "من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده"، أو عند محمد النويهي في كتابه عن "أبي نواس"، أو عند دراسات الشيخ أمين الخولي البلاغية، أو عند عز الدين إسماعيل في تطبيقاته النقدية والنفسية، أو عند مصطفى سويف في دراسته النفسية العلمية لظاهرة الإبداع الشعري، أو في التطبيقات الدقيقة لعلم النفس على الآثار الأدبية في دراسات مصطفى سويف، ومصري حنورة، ويحيى الرخاوي، وغيرهم. وبرغم الاختلاف بين هذه المعالجات النقدية والدراسات العلمية، سواء من حيث المنهج أو من حيث المستوى أو من حيث الدلالة الفلسفية؛ إلا أنها جميعًا تعكف على دراسة الأدب وتقييمه من زاوية مدى تعبيره عن نفسية مبدعة، أو تحليل عناصره ومعطياته الداخلية في ذاتها، أو في ارتباطها بمبدعها من زاوية مناهج ونتائج علم النفس تدقيقًا، أو بالخبرة النفسية عامة. ولهذا فإن بعضها قد يخرج عند حدود النقد الأدبي إلى حدود علم النفس الأدبي، ولكنها مع هذا تمثل جميعًا هذا الاهتمام بالوجدان النفسي الذاتي في التعبير الأدبي، سواء عالجته معالجة

وجدانية انطباعية، أو تحليلية عقلانية عامة، أو علمية مدققة بحسب مناهج ونتائج محددة.

وقد يكون هناك ما يجمع بين هذه الدراسات والمعالجات، رغم اختلاف مناهجها في أسسها وجذورها الأبستمولوجية والفلسفية العميقة؛ إلا أن اختبار هذا الفرض يحتم الدراسة التحليلية التفصيلية لهذه الدراسات والمعالجات النقدية والعلمية المختلفة؛ مما لا تسمح به هذه الدراسة المحدودة؛ ولهذا يقتصر هنا على تحديد معالم هذه المدرسة الوجدانية أو الجوانية في أول تعبير نظري لها في "الديوان"، وعند العقاد بوجه خاص.

نقرأ في مدخل الجزء الأول من كتاب "الديوان" الفقرة التالية:

"وأوجز ما نصف به علمنا – إن أفلحنا فيه – أنه إقامة حد بين عهدين، لم يبق ما يسوغ اتصالهما، والاختلاط بينهما"؛ إنها إذن نقلة نظرية، أو قطيعة أبستمولوجية لو صح التعبير بين مرحلتين في النقد الأدبي. أما مضمون هذه النقلة الجديدة، فتلخصها الفقرة التالية: "وأقرب ما تميز به مذهبنا أنه مذهب إنساني، مصري، عربي، إنساني؛ لأنه من ناحية

يترجم عن طبع الإنسان خالصًا من تقليد الصناعة المشوهة، ولأنه ثمرة لقاح القرائح الإنسانية، ومظهر الوجدان المشترك بين النفوس قاطبة، ومصري لأن دعاته مصريون تؤثر فيهم الحياة المصرية، وعربي لأن لغته عربية، فهو بهذه المثابة أتم نهضة أدبية ظهرت في لغة العرب منذ وجدت"(٥).

من هذه الفقرات السابقة نستطيع أن نتبين النقاط التالية:

أولاً- تأكيد القطيعة مع ما سبق من فكر نظري، أو على حد تعبير ميخائيل نعيمة في "الغربال" وهو يعلق على "الديوان": "إن مصر تصفي اليوم حسابها مع ماضيها(٦).

ثانيًا- تأكيد الرؤية الكلية؛ فهي ليست قطيعة جزئية، أو إجرائية عملية؛ بل ترتبط بموقف شامل، يجمع بين المصرية والعربية الإنسانية، ولكن المهم هنا هو كلية "الرؤية" المذهبية النظرية".

ثالثًا- تأكيد الذاتية النفسية للأدب، لصدوره عن طبع لا عن صنعة، مع التأكيد على الإنسانية الشاملة لهذه

الذاتية، لا من حيث وحدتها الوجدانية فحسب؛ بل من حيث التفاعل واللقاح المشترك بين النفوس جميعًا.

رابعًا- تأكيد الخصوصية المصرية كأثر من آثار الحياة المعاشة، والخصوصية العربية كأثر من آثار اللغة، والعمومية الإنسانية كأثر من آثار الوجدان المشترك والتلاقح الثقافي.

ومن هذه النقاط يتضح لنا ما سبق أن أشرنا إليه من ارتباط حركة النقد الأدبي الحديث منذ نشأتها الأولى بالتطور الفكري والاجتماعي والقومي العام، وبروز الأنا الذاتي والاجتماعي والقومي، في خضم صراع بين التراث والتجديد، وفي إطار عصر إنساني جديد.

ولم يكن من المصادفة أن يصدر الجزء الأول من الديوان عام ١٩٢١؛ أي بعد اندلاع ثورة ١٩١٩، والواقع أنه برغم فشل هذه الثورة عن تحقيق أهدافها التحررية الوطنية والديمقراطية، إلا أنها زلزلت كثيرًا من القيم والتصورات، وفجرت حركات سياسية واقتصادية وفكرية وأدبية وفنية عديدة؛ ولهذا يمكن القول بأن مدرسة العقاد الوجدانية أو الجوانية؛ كانت تعبيرًا عن هذه الثورة في النقد الأدبي،

ولعلها كما سوف نرى قد عبرت كذلك عن فشلها، وخاصة عندما انتقلت من التنظير إلى الممارسة والتطبيق.

والواقع إن جوهر التنظير النقدي عند العقاد هو القطيعة مع التقليد والتجريد الخطابي، والتقرير الوعظي، والقيود المعوقة للحركة الحية عامة؛ سواء كانت حركة عملية أو حركة فكرية، أو حركة إبداعية أدبية، أو بتعبير آخر إن جوهر التنظير الجديد عند العقاد هو الحرية النابعة من أعماق الذات الإنسانية؛ أي هو التحقق الذاتي الحر فعلاً وتعبيرًا؛ ولهذا فهو يعرِّف الجمال لا بالتناسب في العلاقات بين عناصر؛ وإنما يعرفه بالحرية. إن هناك قيودًا وقوانين ضرورية تسيطر على كل شيء، وبمقدار التحرر ذاتيًا من هذه الضرورة، يتحقق الجمال، فالشكل في الأدب هو انتظام وضرورة، ولكن الأدب الحق هو الذي يختار الأشكال التي تعبر عن معايشة حية، وتساعده على تحرير وإبراز المعنى لا طمسه أو تقييده.

ولهذا فعلينا في الأدب أن نبحث عن الجمال في معانيه ودلالاته الباطنة التي يعبر عنها، ويحررها ويخرج بها من التحتيم الضيق لقوالب الأشياء الساكنة إلى حرية الإنسان.

ومن مفهوم الحرية هذا في فلسفته الجمالية يصدر مفهوم الذاتية والحيوية والفردية والوجدانية كقيم أساسية في كل أدب حقيقي، فأدب خالٍ من الإحساس بذاتية وشخصية صاحبه ليس أدبًا، فالمهم في الأدب ليس البحث عما يقال؛ وإنما عمن قال؛ "فالكلام جزء من الإنسان، وإذا أحببت أن تفهم الكلمة فافهم المتكلم"؛ ولهذا فالأدب عنده هو صورة نفس صاحبه، وتاريخ حياته الباطنة، ومهمة الناقد أن يبحث عن الأديب في أدبه، وأن يستخرج صورته النفسية الحية من أدبه، فالأدب الحق هو التعبير عن الذات الإنسانية لا في عموميتها؛ وإنما في خصوصيتها المشخصة الحية. ليس معنى هذا الانعكاف على الهموم الذاتية الخاصة في الأدب؛ وإنما اكتشاف الخواص الذاتية الشخصية الحية في كل ما يتناوله الأديب من موضوعات ذاتية أو اجتماعية، أو تتعلق بالطبيعة الخارجية والخبرات الإنسانية عامة. ولهذا كان رأيه في التشبيه والاستعارة بأنهما لا يعبران عن مشابهة حسية بين ظاهرة وأخرى؛ وإنما تصوير الشيء بالتعبير عن أثره في النفس(٨).

ومن هذا المنظور كانت معركته الحادة مع الشاعر أحمد شوقي خاصة، واتهامه شاعرية هذا الشاعر بالسطحية

والتقريرية والصنعة، والخطابية غير النابعة من أعماق نفسية صادقة، أو خبرة شخصية حية، وكان نقده هذا في الحقيقة نقدًا لمفهوم عام للأدب أكبر منه نقدًا موجهًا بشكل خاص لأحمد شوقي. وراء هذا النقد كانت تكمن هذه الجذور الأبستمولوجية والفلسفية، المتمثلة في القطيعة مع الماضي، ومع القيود، كما تتمثل في مفاهيم المعايشة الحية الذاتية، والفردية، والشخصية، والطبع والحيوية، فضلاً عن المفهوم العام للحرية، سواء كانت ذاتية أو سياسية، أو اجتماعية، أو تعبيرية.

ولا شك أن هذه المفاهيم كانت مرتبطة بمعطيات ومواقف صراعية واستقلالية، يحتدم بها الواقع المصري في السنوات العشرين الأولى من هذا القرن، في مختلف المستويات السياسية والاجتماعية والفكرية، كما كانت تغذيها تأثيرات لفلسفات مختلفة؛ كالفلسفة التطورية التي كان يبشر بها شبلي شميل، فضلاً عن مختلف الفلسفات ومذاهب النقد الأوروبية الحديثة، وخاصة تلك التي تتركز على الجانب الفردي والذاتي والنفسي والحيوي عامة.

لقد كانت هذه المفاهيم تسيطر على فكر العقاد النقدي والنظري، إلا أنه في التطبيق كان يتجه في كثير من الأحيان إلى ما يناقضها منذ البداية؛ أي منذ كتاباته الأولى في "الديوان"، فقد كان يستعين بكل المناهج التي أعلن القطيعة معها؛ كالتحليل المعنوي العقلي للشعر، أو التقييم البلاغي اللفظي، أو التمسك بالمعايير الشكلية من عروض وقافية، أو محاكمة للشعر على أساس نظرية الإحالة المنطقية، أو نظرية السرقات الأدبية، أو المطابقة مع المعلومات التاريخية ومنطق الوقائع الخارجية، إلى غير ذلك؛ بل لقد انعكس هذا التطبيق في إبداعه الأدبي الشعري نفسه الذي كان يغلب عليه الطابع الفكري المجرد، كما انعكس في موقفه الحاد ضد حركة التجديد الشعري في الخمسينيات والستينيات باسم القيم التقليدية. وهكذا قام نوع من الفصام أو الازدواجية بين دعوته النقدية النظرية إلى الحرية والحيوية الذاتية، وبين ممارساته النقدية والإبداعية، ومواقفه العملية التي اتسمت بالتمسك بالقيود الشكلية، ومعارضة التجديد، وسيادة المنطق الصوري في التقييم الأدبي. إلا أن

الجانب الوجداني الذاتي ظل رغم هذا الطابع الغالب على أحكامه الأدبية عامة.

وهكذا لم تتحقق القطيعة الأبستمولوجية والفلسفية بين النقد الوجداني والنقد التقليدي؛ بل وقفت مدرسة الديوان الوجدانية عند ثنائية توفيقية قلقة بين القطيعة مع الماضي والتمسك به، بين الحيوية الذاتية والصورية المنطقية، بين التجديد والتقليد، ولعل هذا أن يكون معنى من معاني تعبير هذه المدرسة النقدية منذ بدايتها عن ثورة ١٩١٩، وعن فشل هذه الثورة في الوقت نفسه.

مدرسة الذوق الفني: لعل طه حسين هو أبرز معبر عن هذه المدرسة النقدية التي لا تقف عند كتابات طه حسين؛ وإنما تمتد إلى العديد من النقاد والباحثين، وخاصة إلى الجامعيين منهم. وقد لا يختلف طه حسين عن العقاد من حيث جوهر موقفهما الأيديولوجي، فكلاهما يصدران عن رؤية ليبرالية إصلاحية، وكلاهما يمثلان صعود الأنا الذاتي والأنا الاجتماعي والأنا القومي في مواجهة الماضي التقليدي و"الآخر" الأوروبي، وفي احتضان لهما في الوقت نفسه. ولكن لعل فكر طه حسين أن يكون معبرًا عن شريحة فكرية

أكثر عقلانية وعلمانية، وأشد تفتحًا ديمقراطيًا من فكر العقاد. وقد نتبين هذا في موقفهما من النقد الأدبي؛ فهما يلتقيان في تقديري؛ في التوفيقية بين الجانب الوجداني والجانب العقلاني في تقييم الأدب، إلا أنه إذا كانت توفيقية العقاد يسودها الجانب الوجداني، فإن توفيقية طه حسين يسودها الجانب العقلاني. إن النقد عند طه حسين ومدرسته عامة، هو نقد فني علمي، وذوقي تأثيري انطباعي في وقت واحد، وإن جنح أكثر إلى الجانب العقلاني العلمي؛ ولهذا قد تتسم مدرسة طه حسين بأنها أقرب إلى الدراسة الأدبية منها إلى النقد الأدبي.

لقد بدأ طه حسين نشاطه النقدي متأثرًا بالنقد اللغوي والمعنوي التقليدي، ثم سرعان ما تحول عنه في رسالته الجامعية الأولى، التي كرسها لدراسة أبي العلاء المعري، متبنياً منهج الحتم التاريخي والطبيعي عند "تين" خاصة، مخضعًا العمل الأدبي للبحث عن عوامله وعلله الطبيعية والاجتماعية، ولكن سرعان ما يخرج على هذا المنهج منتقدًا إياه في دراسته الأولى عن "الشعر الجاهلي"، محاولاً الجمع بين منهج البحث العلمي ومنهج التذوق كأساسين لمنهج النقد

الأدبي. إلا أننا في هذا الكتاب لا نجد امتزاجًا وتناسجًا بين هذين المنهجين يوحدهما في منهج جمالي واحد؛ وإنما نتبين سيادة منهج التحليل العقلي في دراسته الأدبية، مستعينا على ذلك بالمذهب الديكارتي في الشك المنهجي، إلى جانب سيادة النهج الذوقي والتأثيري أو الانطباعي في مجال التطبيق النقدي، وإن امتلأ هذا المنهج الذوقي نفسه بظلال من منهجه التحليلي العقلاني. وبرغم التأثير الصريح للمنهج الديكارتي العقلاني، فإنني أكاد أستشعر؛ بل أتبين استمرار المنهج التاريخي الطبيعي، رغم نقده له وتخليه عنه. فجوهر هذا المنهج الذي تبناه عن "تين" هو محاولة تقريب الدراسة الأدبية والنقد الأدبي من المنهج العلمي، بل علمنة النقد والدراسة الأدبية، لا تأثرًا بمناهج العلوم الطبيعية فحسب؛ بل بمنهج علم "الحياة" (البيولوجي)، ونظرية التطور خاصة، وما كشفته من قوانين موضوعية في المملكة الحيوانية بمعناها العام. وأزعم أن هذه النظرة إلى الحتمية الطبيعية والتاريخية، أو ما يمكن أن نسميه بسيادة قانون الضرورة بين الواقع الموضوعي والتعبير الأدبي؛ ظلت جذرًا راسخًا في النظر النقدي عند طه حسين، وإن اتخذت مستويات أخف

حدة، وأشد مرونة، وأكثر حرية من استخدامه الأول لها في رسالته الجامعية عن أبي العلاء المعري. ولهذا أرى أن المنهج الديكارتي العقلاني الشكي كان مجرد المنهج الإجرائي الذي تبناه طه حسين في دراسته الأدبية، أما مفهوم الضرورة والحتمية التاريخية والطبيعية فهي الجذر العميق لمدرسته الأدبية عامة، سواء في الجانب الدراسي أو الجانب النقدي. وقد أزعم كذلك أن هذا هو الجذر العميق لدراساته الأخرى التاريخية خاصة، وإن كان الحديث عن هذا الأمر يخرج عن حدود دراستنا هذه.

إلا أننا نلاحظ هنا بشكل عابر أن منطلقًا فكريًا واحدًا قد انتهى إلى موقفين مختلفين عند كل من العقاد وطه حسين. فلا شك أن نظرية التطور كانت من بين التأثيرات التي شكلت رؤيتهما الفكرية عامة، إلا أنها اتخذت عند العقاد مسارًا يغلب عليه الطابع الحيوي الذاتي الفردي، واتخذت عند طه حسين مسارًا يغلب عليه الطابع العقلي والعلمي.

ولعل هذا الجذر الفكري في رؤية طه حسين النقدية بوجه خاص هو الذي يفسر استخدامه الملتبس لمفهوم الصدق الفني كمعيار للتقييم النقدي.

فالصدق الفني عند طه حسين هو التعبير عن الإحساس الشخصي بلغة تلائم حياة العصر والذوق السائد فيها، "فالكمال الأدبي – كما يقول – يستلزم أن تكون اللغة ملائمة للحياة ومشاكلها"[٩]، ومفهوم الحياة عند طه حسين يختلف عن مفهوم الحياة التي سبق أن عرضنا له عند العقاد؛ فالحياة عند طه حسين هي العصر؛ أي الحياة في التاريخ، وليست مجرد الخبرة الإنسانية الحية أي مجرد الحياة، كما هي في الرؤية العقادية[١٠]. والصدق الفني عند طه حسين ليس صدقًا أخلاقيًا؛ وإنما هو صدق تعبيري، هو حرية التعبير وحقيقته، هو "الحقيقة/ الحياة"، مرتبطة "بالحقيقة/ التعبير/ الحرية".

وإذا لم يكن الأدب صادقًا في تعبيره، فمعنى هذا أنه ليس حرًا؛ وإنما تقيده التقاليد، أو تقيده القيم الأخلاقية، أو القيم الدينية السائدة، ويصطنع بسبب هذا مشاعر وأحاسيس لا تعبر بصدق عن الحقيقة. وليس معنى هذا أن طه حسين كان ضد الأخلاق أو الدين السائدين؛ وإنما كان ضد المعوقات التي تعوق حرية التعبير الصادق عن الحقيقة المعاشة؛ ولهذا فالحرية دليل الصدق الفني، وهذا الصدق تعبير عن الحرية.

وإذا كان الجمال عند العقاد هو الحرية؛ فإن الحرية عند طه حسين هي الصدق الذي يفضي بدوره إلى الجمال الفني، من حيث إنه تعبير عن صدق شعوري متلائم مع حقيقة؛ أي مع بيئة وعصر.

هل يقترب هذا المفهوم للصدق الفني من المحاكاة اليونانية، سواء عن أفلاطون أو عند أرسطو؟ الحق إن الصدق الفني عند طه حسين لا يعبر عن محاكاة، وليس مجرد صدق اجتماعي تاريخي؛ وإنما هو أساسًا صدق شعوري، وإن ارتبط بالضرورة بواقع تاريخي حي، ولهذا فهو صدق فني وليس مجرد صدق كمحاكاة لما في النفس أو لما في الواقع الخارجي. ولعلنا نتبين هذا في قوله عن أبي نواس: "فلم يكن أبو نواس مؤثرًا للصدق لأنه صدق، لم يكن واعظًا أو ناسكًا؛ وإنما كان شاعرًا يصدق في شعره، ويحب أن يتحدث إلى الناس بما يفهمونه، فينال موضع الإعجاب والفتنة. كان يحب الصدق حبًا عمليًا، أو قل كان يحب الصدق حبًا فنيًا"(١١).

ولهذا فالصدق الفني هو ما يتركه في سامعه أو قارئه من انفعال، بما يحمله من صور ودلالات عبر تركيبه الخاص.

والكذب في الشعر بهذا المعنى هو صدق فني إذا استطاع أن يحقق هذا الانفعال؛ أي أن يحقق صدقًا فنيًا.

ولكن هل مجرد القول بفنية الصدق يجعلنا نمتلك معيارًا للحكم النقدي؟ لا بالطبع. والحق إن طه حسين أثار قضية الصدق الفني – وهي قضية مهمة – دون أن يقدم معيارًا دقيقًا إجرائيًّا للحكم بمقتضى هذا الصدق الفني. إلا أنه قدم معيارًا عامًا هو الذوق؛ ذوق الناقد المدرب المثقف، غير أنه استعان بهذا المعيار الذاتي الغامض في نقده الأدبي التطبيقي. أما في مجال الدراسات الأدبية؛ فقد استعان بالتحليل العقلاني بحثًا عن العلل والأسباب النفسية والبيئية والتاريخية والموضوعية عامة في تفسير الظواهر الأدبية وتقييمها كذلك. وهكذا يمكن القول بأن طه حسين كان عقلانيًّا ذا توجه تحليلي نفسي اجتماعي تاريخي في دراسته للأدب، وكان ذوقيًّا انطباعيًّا في ممارسته النقدية، وإن اختلطت معالجته الذوقية الانطباعية بعناصر عقلانية تحليلية، إلا أنه كان يخرج في كثير من الأحيان عن هذين التوجهين، مستعينًا ببعض المناهج التقليدية أو العلمية الخالصة، كوقوفه عند الألفاظ المفردة، أو التقييم اللغوي الخالص، وتسلحه بالتفسير

النفسي الخالص، أو التفسير الاجتماعي الخالص، أو معالجته لمفهوم الصدق لا كصدق فني؛ وإنما كمطابقة وتناظر مع الواقع الفعلي، أو استعانته بالتفسير الجغرافي، أو بالحكم الديني، أو عودته إلى بعض الأساليب الإجرائية القديمة مثل الموازنات والتفسير المعنوي والسرقات إلى غير ذلك[١٢]. ولهذا يمكن القول بأن طه حسين رغم جذوره الفكرية المحددة التي تبرز في منهجه النقدي العام الذي يتراوح بين العقلانية والذوقية والانطباعية بشكل توفيقي، ورغم أن السيادة كانت للعقلانية؛ فإنه كان كذلك انتقائيًا، وخاصة في نقده التطبيقي.

وتمتد مدرسة طه حسين العقلانية الذوقية عند كثير من النقاد والدارسين، وخاصة من الجامعيين. ولعل أبرز هؤلاء هو محمد مندور. ويقسم بعض الباحثين[١٣] مذهب مندور النقدي إلى مراحل ثلاث: المرحلة التذوقية، والمرحلة التحليلية، والمرحلة الأيديولوجية. ولكني في الحقيقة – رغم صحة التقسيم – أراه تقسيمًا خارجيًّا لا يتعمق المفاهيم النظرية والإجرائية في خطاب مندور النقدي. ففي أعماق هذه المراحل الثلاث يسود – في تقديري – منهج واحد هو

المنهج الذوقي الانطباعي، برغم ما قد يجنح أحياناً إلى الجانب الدراسي التحليلي، أو إلى التقييم الأيديولوجي الاجتماعي. وهو في هذا قد يختلف عن طه حسين الذي كان يغلب على منهجه الطابع التحليلي العقلاني كما سبق أن أشرنا. ولعل هذا يعود إلى موقف كل منهما من العمل بشكل خاص. لقد كان فكر طه حسين كما أشرنا من قبل يرتكز على مفاهيم الحتمية التاريخية والطبيعية، وعلى العقلانية الديكارتية من الناحية الإجرائية، ويجنح نحو علمنة الدراسات الأدبية عامة. أما محمد مندور فكان يقف موقفاً مواضعاتيًا من العلم، متأثرًا في ذلك بفلسفة هـ. بوانكاريه، وخاصة بكتابه "قيمة العلم"، وكان يرى أن العلم لا يقوم على أساس موضوعي؛ وإنما على مواصفات نسبية؛ ولهذا فلا سبيل إلى معرفة الحقيقة علميًّا. ويقول: "إنني أنكر الإنكار كله أن يستطيع العلم أن يحل محل نفسي في إدراك حقائق الأشياء"، وكان يرفض أي محاولة لتطبيق العلم على الأدب، ويقول: "الذين يريدون فهم النفس البشرية بفضل نظريات علم النفس؛ إنما يريدون تشريح فراشة بسكينة بصل"[١٤] ولا شك أن مندور كان محقاً في نقده للمغالاة في استخدام المناهج العلمية

النفسية أو الاجتماعية في تحليل الأدب؛ فذلك يخرج بـــالأدب من مجال النقد الأدبي إلى مجال آخر، ولكنه باسم هذا النقـــد يكاد يصل إلى رفض الوعي النظري والإدراك العلمي لوقائع التعبير الأدبي؛ ولهذا كان يتخذ من الذوق فيصلاً أساسيًّا في الحكم الأدبي، ولكنه ليس الذوق على إطلاقـــه، بـــل الـــذوق المعلل؛ ولهذا كان يتحدث عن الاستعانة بروح العلم لا بالعلم نفسه في المعالجة النقدية؛ وهذا ما كان يعود بـــه – بشـــكل أو بآخر – إلى مستوى من العقلانية في الحكم النقدي.

إلا أنه ظل طوال حياته النقدية – رغم تنـــوع واخـــتلاف مراحلها – متمسكًا بمبادئ مدرسة لانسون، التي تقوم علـــى المنهج التأريخي لا التاريخي في تقديري؛ أي متابعة مختلف النصوص الأدبية في تسلسلها التاريخي، لمعرفة خصائصـــها الذاتية، والقيام بالدراسة المقارنة بـــين أســـاليبها المختلفـــة. ومندور يتسلح بهذا النهج في دراسته "للنقد المنهجـــي عنـــد العرب"، مؤكدًا أن الذوق ينبغي أن يكون من مراجع الحكـــم النهائي في الأدب ونقده، كما يؤكد على ضرورة النظر فـــي المراحل المختلفة للنقد، وأساليب التعبيـــر الأدبـــي لضـــمان

سلامة الحكم النقدي؛ وهو يعرف النقد عامة بأنـه دراسـة النصوص، والتمييز بين الأساليب المختلفة(١٥).

وفي كتابه "الميزان الجديد" يبرز مفهوم الشعر المهمـوس كمعيار للحكم على الشعر؛ تأكيدًا للمعيار الذوقي والأسـلوبي معًا. إلا أنه في دراساته الأدبية التي قام بها بعد ١٩٥٢ كان يغلب الطابع التحليلي العقلاني بشكل عام، إلى جانب معياره الذوقي، وإن تخلى عن مفهوم الشعر المهموس، وأخذت تبرز الدلالة الاجتماعية والأيديولوجية في تقييمه الأدبي. ولا شـك أن بروز هذه الدلالة هو ثمرة لأمرين: الأول هـو انشـغاله طوال عضويته في حزب الوفد مـن ١٩٤٤ حتـى ١٩٥٢ بالقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ انشـغالاً كـان يغلب عليه الطابع الليبرالي الإصلاحي التقدمي بشكل عـام. والأمر الثاني؛ هو المناخ السياسي والاجتماعي العام الـذي أشاعته ثورة ١٩٥٢.

وفي هذه المرحلة صاغ عبارة "النقد الأيديولوجي"؛ تمييزًا لمذهبه النقدي. ولا شك أن القول بالنقد الأيديولوجي قد يعبر عن تمييز صحيح في النظرية والممارسة النقدية، بـين نقـد يهتم بالدلالة الأيديولوجية للأدب، ونقد آخر لا يهتم بها؛ بـل

يطمسها ويتغافل عنها، وينكرها إنكارًا، اكتفاء بالقيمة الجمالية الخاصة. ولكن هذه العبارة "النقد الأيديولوجي" قد تخفي في الحقيقة أن كل عمل نقدي إنما يتضمن موقفًا أيديولوجيًا، وإن لم يع صاحبه ذلك، أو لم يقصده قصدًا.

إلا أنه في هذه المرحلة الأخيرة من حياة مندور، التي برزت فيها الدلالة الأيديولوجية والاجتماعية للأدب في ممارساته النقدية، وأخذ يهتم فيها بما يسميه بالوجدان الاجتماعي، أو الوجدان العام في مواجهة الوجدان الفردي أو الذاتي؛ لم يتخل عن الاستعانة[١٦] بالمعيار الذوقي في التقييم النقدي، بل أخذ في الوقت نفسه يستعين ببعض المفاهيم التي كان يرفضها في الماضي؛ مثل مصطلحات العلوم النفسية والاجتماعية، ونظرية التطور، فضلاً عن تفسيره للشعر تفسيرًا معنويًّا خالصًا، دون العناية بالتحليل والمقارنة بين الأساليب النصية، أو حتى تحليل النصوص والأساليب؛ تحليلاً اجتماعيًّا أو أيديولوجيًّا معمقًا.

ولا شك أن مندور قيمة تنويرية كبيرة في حياتنا الثقافية المعاصرة، ولكنه رغم ما أضافه من أبعاد اجتماعية في ممارساته النقدية في مرحلة ما بعد قيام ثورة ٢٣ يولية،

ورغم تطوره بشكل عام في مفاهيمه ومواقفه السياسية والاجتماعية عن مدرسة طه حسين، إلا أنه يعد امتدادًا أبستمولوجيًّا وفلسفيًّا لهذه الممارسة في مجال النقد الأدبي سواء في ازدواجيتها الذوقية العقلانية، أو في انتقائيتها بشكل عام.

النظرية النقدية الإسلامية:

قد لا تكون لهذه النظرية أصداء مسموعة في الخطاب النقدي العربي الحديث والمعاصر؛ فليس لها تطبيقات ذات أثر أو أهمية، وتكاد تقتصر على التعبير النظري، اللهم إلا بعض تطبيقات هامشية، أو أمثلة هنا أو هناك؛ ولهذا لم نطلق عليها اسم مدرسة، واكتفينا باعتبارها النظري. ولكن قد تكون الأوضاع الراهنة في العالم العربي الذي أخذت تسود فيه الاتجاهات السلفية الأصولية، مؤذنة ببروزها في الأيام القادمة؛ ولهذا قد يكون من الضروري الإشارة إليها.

وتتمثل هذه النظرية في قيمة مثالية محددة ثابتة قبليًّا، هي الرؤية الإسلامية، أو التصور الإسلامي كمعيار للحكم والتقييم الأدبي والفني عامة. ولعل من أوائل المبادرين إلى التعبير عن هذه النظرية هو سيد قطب، الذي بدأ شاعرًا ناقدًا

من أنصار مدرسة العقاد، وانتهى إلى قائد فكري بالغ التأثير في الحركة الإسلامية المتعصبة الراهنة. ومع هذا التطور في الموقع الفكري العام، تطور كذلك في موقعه النقدي الخاص، وهو في تقديري تطور له منطقه الداخلي المتسق، فما أقرب المسافة بين الوجدانية أو الجوانية، وبين الرؤية الدينية. ولعلنا نجد هذه الجذور في صورة مبكرة في كتاب سيد قطب "التصوير الفني للقرآن"، الصادر عام ١٩٤٥ (دار المعارف المصرية)؛ ففي استخلاصه الأخير لمنهج القرآن في التصوير يقول: "إن المعاني الذهنية، والحالات المعنوية لم تستبدل بها صور فحسب، ولكن اختيرت لها صور حية، وقيست بمقاييس حية، ومرت خلال وسط حي"[١٧]، ثم يشير في الهامش بأن العقاد هو الذي وجهه إلى إفراد هذه السمة القرآنية بعد أن وردت في ثنايا الكتاب متفرقة.

ولعلنا نجد في هذا بالفعل امتدادًا للمذهب العقادي في تفسير التشبيه والاستعارة، كما نجد هذا المفهوم متطورًا بعد ذلك في كتابات سيد قطب الأخيرة، مرتبطًا ارتباطًا حميمًا برؤيته الإسلامية للحياة والموقف منها. ففي كتابه "في التاريخ: فكرة ومنهاج"، يقول: "إن النظرية الإسلامية

لا تؤمن بسلبية الإنسان في هذه الأرض، ولا بضآلة الـــدور الذي يؤديه في تطوير الحياة، ومن ثم فالأدب أو الفن المنبثق من التصور الإسلامي لا يهتف للكـــائن البشـــري بضـــعفه ونقصه وهبوطه، ولا يملأ فراغ مشاعره وحياتـــه بأطيـــاف اللذائذ الحسية، أو بالتشهي الذي لا يخلق إلا القلق والحيـــرة والحسد والسلبية؛ وإنما يهتف لهذا الكائن بأشواق الاســـتعلاء والكلافة، ويملأ فراغ حياته ومشاعره بالأهداف البشرية التي تطور الحياة وترقيها، سواء في ضمير الفرد، أو في واقـــع الجماعة"[١٨]. "والأدب والفن المنبثق من التصور الإســـلامي أدب أو فن موجه، بحكم أن الإسلام حركة تطوير مســـتمرة للحياة؛ فهو لا يرضى بالواقع في لحظة، أو بجيل، ولا يبرره أو يزينه، لمجرد أنه واقع، فمهمته الرئيسية تغيير هذا الواقع وتحسينه، والإيحاء الدائم بالحركة الخالقة المنشـــئة لصـــور متجددة من الحياة"، وقد يلتقي في هذا مـــع الأدب أو الفـــن الموجه، بالتفسير المادي للتاريخ، يلتقي معـــه لحظـــة، ثـــم يفترقان.[١٩]. ونقطة الافتراق بالطبع هي قول المادية الجدلية بالصراع الطبقي، أما الإسلام فهو "لا يقيم حركته التطويرية على الحقد الطبقي؛ بل على الرغبة فـــي تكـــريم الإنســـان،

ورفعه عن درك الخضوع للحاجة والضرورة، وإطلاق إنسانيته المبدعة عن الانحصار في الطعام والشراب، وجوعات الجسد على كل حال"[٢٠]. والفن الإسلامي – كما يقول محمد قطب – ليس من الضروري هو الفن الذي يتحدث عن الإسلام"؛ وإنما هو الفن الذي يرسم الوجود من زاوية التصور الإسلامي لهذا الوجود". والواقعية الإسلامية كما يقول أيضًا: "تصور الواقع الحادث، ولكنها تصوره مقيسًا إلى ما ينبغي أن يكون عليه البشر في حياتهم السوية[٢١].

ونلاحظ أن التصور الإسلامي للأدب والفن في منظور سيد قطب ومحمد قطب، لا يقف عن حدود التعبير عن الحياة بشكل حي مطلق؛ وإنما هو التعبير أساسًا عما هو إيجابي فيها؛ بل عما ينبغي أن يكون فيها، ولهذا فهو بالضرورة دعوة توجيهية، بحسب تصور قبلي مسبق؛ هو التصور الإسلامي، إنها إذن تعبير عن رؤية مثالية من ناحية، ودعوة توجيهية قصدية ذات منزع إرادي من جهة أخرى، والتصور الإسلامي للواقع الإنساني – كما يعبر عن ذلك عماد الدين خليل – يدين ما في هذا الواقع من توتر بين الإنسان والعالم،

ويعمل على تحقيق التواؤم بينهما، وخلق توتر آخر غير هذا التوتر البدائي الهدام؛ توتر من نوع جديد، يخلقه "في أعمال المؤمنين"، ويدفعهم إلى أهداف وغايات بعيدة، وإن تكن ذات مستويات ومراحل، البعض يكتفي فيها بمرحلة أولى، والبعض يتوقف عند منتصف الطريق، ولكن هناك من يستطيع أن يواصل سيره إلى آفاق بعيدة، وهم "نفر معدود، امتلكوا من التوتر أقصاه، ومن الإرادة حدها الأعلى، ومن الشوق واليقين أعمق أعماقه.. ومن ثم فإن الملأ الأعلى قد استقبلهم – بعد رحلتهم المضنية – استقبال الأبطال، وألقى عليهم ربهم نوره وبركاته، وأظلهم بظله، ومسح على قلوبهم بيده. . فجاء تعبيرهم الباطني والأدبي والفني روائع خالدة في بناء الحضارة الإسلامية"(٢٢)، ويشير كنماذج لهؤلاء إلى رابعة والغزالي والجيلاني والرومي. وبهذا يكاد يقترب مفهوم الأدب الإسلامي في أرقى مستواه من الأدب الصوفي، الذي يتحقق فيه الامتزاج والوئام بين الإنسان والعالم، دون أن يعني هذا إلغاء ذاتية الإنسان أو تغليب الجانب الروحي فيه على الجانب المادي؛ وإنما هو التوازن بين الجانبين، فالإسلام "يقدم مخططاته على أساس "هذا" التوازن"(٢٣)،

والإسلام "بعقيدته وتنظيمه المعجزين هو القادر وحده على إنقاذ الإنسان من محنته ... وتوحيد كيانه"(٢٤)؛ ولهذا فهو يمتدح رواية "السمان والخريف" لنجيب محفوظ"، ويرى أنه أسهم في إبراز التجارب الإنسانية السليمة كالعبث واللاجدوى والازدواج، والهروب واليأس والقنوط، ولكنه حاول كذلك أن يضع البديل إزاء هذه المآسي، فجعل التصوف والرحيل والإرادة والأمل قيمًا موجبة، يستطيع الإنسان أن ينتصر بها على عذابه، وإن أُخذ عليه أن بعض مواقف روايته من أدباء الغرب(٢٥). وكما يسود مفهوم التوازن في التصور الإسلامي للأدب والفن، يسود هذا المفهوم كذلك في النقد الإسلامي كما يقول عماد الدين خليل؛ فالنقد الإسلامي لا يتشبث بموضوعية ما أنزل الله بها من سلطان، ولا يفقد في الوقت نفسه مقوماته الذاتية ومعاييرها المستقلة، ويذوب في العمل الذي ينقده، لا هذا ولا ذاك؛ لا هو بالتجريد الرياضي الميت، ولا بالذوبان الصوفي الهيمان.. النقد هو موازنة فذة نادرة بين الذات والموضوع"(٢٦)، إلا أن الذي يحكمه في النهاية هو التصور الإسلامي للإنسان والكون. إلا أننا نلاحظ الاقتصار في النقد الإسلامي على المضمون العقيدي وحده، دون

الاهتمام بالصياغة أو التقنية التعبيرية؛ بل إنه يدعو إلى قبول مختلف الأشكال والتقنيات النابعة من الخبرات الإنسانية والأوروبية عامة، وهو لا يرفض من الأشكال والتقنيات" إلا ما ارتبطت بمضامينها، وأصبح من الصعب فصل إحداهما عن الأخرى"[٢٧]. ونلاحظ اتساق هذا الموقف من الأشكال والتقنيات الأدبية والفنية مع موقف الفكر الإسلامي السلفي عامة؛ من رفضه للفلسفات والنظريات العلمية، والقيم الغربية عامة، وتقبله في الوقت نفسه للمناهج والأساليب التكنولوجية فحسب، دون أسسها النظرية العلمية.

هذه هي الخطوط العامة للرؤية الإسلامية للأدب والنقد الأدبي؛ كما يعبر عنها دعاة الحركة الإسلامية الجديدة، وهي كما أشرنا من قبل ترتكز على تصور مثالي قبلي ثابت، يتسم بالشمول الكوني والتوازن القيمي أساسًا، كما ترتكز على دعوى غائية إرادية لتحقيق هذا التصور تحقيقًا أدبيًّا، بصرف النظر عن الشكل الذي يمكن أن يتخذه، لكن بشرط ألا يتناقض مع مضامينه النابعة من تصوره الديني. وعلى هذه المرتكزات يتأسس الحكم النقدي؛ وهو حكم مضموني قيمي مثالي خالص.

النظرية النقدية الوسطية:

لعلنا نجد أصولاً حديثة لهذه المدرسة في كتاب "التعادلية" لتوفيق الحكيم، وإن كانت تعود إلى أبعد وأعمق من هذا في تراثنا العربي الإسلامي عامة، كما نجدها كذلك في دعوة زكي نجيب محمود إلى فلسفة عربية تقوم على الثنائية؛ كما عبر عن ذلك في كتابه "تجديد الفكر العربي".

أما تعادلية توفيق الحكيم؛ فهي تعبير عن علاقة ديناميكية بين طرفين متعارضين، تسعى لتحقيق التوازن بينهما تجنبًا لابتلاع أحدهما للآخر، وهي في الحقيقة علاقة توازنية مختلة؛ إذ يطغى فيها بشكل عام الطرف المعنوي الروحي الوجداني على العقلي المادي.

إلا أن رؤية توفيق الحكيم هي رؤية عامة للحياة والفن، ولا يجعل فيها سمة خاصة بالأدب العربي، ولكنها نابعة من رؤية ليبرالية إصلاحية اجتماعية، وإن اتخذت من الكون والتاريخ والأدب مسرحًا كليًّا لها [٢٨].

أما زكي نجيب محمود؛ فهو يجعل من الثنائية مبدأ راسخًا في ضمائرنا، يشكل جوهر الفلسفة العربية عامة، بل تنبثق منه أحكامنا في مختلف الميادين[٢٩]. إنها الثنائية بين الخالق

والمخلوق، بين الروح والمادة، بين العقل والجسم، بين المطلق والمتغير بين السماء والأرض. وهو يؤكد هذه الثنائية في مجال الأدب والفن كذلك؛ فجمال الفن عند غيرنا – كما يقول هو – في تشكيل اللون، أو تشكيل الصوت، أو تشكيل الحجر تشكيلات تمتع الحواس أولاً، وقبل كل شيء آخر.. أما الفن عندنا فهو في هندسة تشكيلاته.. هندسة يطرب لها الذهن من وراء الحاسة المدركة[٣٠]؛ أي إنه يجمع بين المتعة الحسية والذهنية. والروح العربية مهما غاصت في تفاصيل العالم الأرضي، فهي تظل مشرئبة إلى الثابت الدائم الذي لا يتغير ولا يزول، وهي تفرق تفرقة واضحة بين عالمين: عالم الكائنات المتناهية في وجودها بمكان وزمان معينين، وعالم اللا متناهي الذي يتعالى عن أي صفة تحدد له مكانًا أو زمانًا.. إن الأرض عندنا أرض، والسماء سماء، ولا اختلاط بينهما ولا خلط[٣١]. إلا أنه سرعان ما ينتقد طغيان طرف من هذه الثنائية على طرف آخر في حياتنا الأدبية والفنية؛ "فالمعيار يهبط عليك من علٍ، ولا ينبثق من طويتك، فكانت الأولوية في حياتنا الفنية كلها بشكل عام لسلامة الشكل لا لحيوية المضمون. فالرسوم أشكال هندسية

والقصائد تفعيلات موزونة، وتسربت هذه الشكلية إلى مناشط الحياة جميعًا.. وبات الفن شكلاً بغير مضمون"[٣٢].

والغريب أن هذا الحكم بثنائية الشكل والمضمون، وهــذا النقد لطغيان الشكل في الفن؛ هو نقيض ما كان يــدعو إليــه زكي نجيب محمود من قبل من الشكلية والفنية الخالصة؛ مما يجعله من أوائل الداعين إلى النظرة الوضعية والبنائية فــي الأدب والفن، كما سوف نرى في فقرة لاحقة، ولكــن لعــل دراساته الأخيرة في مجال الفكر العربي الإسلامي قد عدلت من تلك الرؤية القديمة. ولكن تبقى علــى أي حــال رؤيتــه الوسطية الثنائية، وتأكيده على الثنائية باعتبارها قبلية غريزية قومية (عربية)؛ مما يوحد أبستمولوجيًّا على الأقل بينه وبين النهج الإسلامي القبلي التوازني.

إلا أن أبرز المعبرين عن هذه الرؤية الوسطية في الأدب والنقد الأدبي هو عبد الحميد إبراهيم، في كتابــه "الوســطية العربية". ففي هذا الكتاب الضخم ثلاثــة فصــول مكرســة للجمال والفن والأدب، في ضوء فلسفته الوسطية العامة، التي يعتبرها الفلسفة العربية الأصيلة، التي تتجسد فــي القــرآن الكريم، والحكمة الدينية عامة، والسلوك الأخلاقــي، ورؤيــة

الطبيعة والتاريخ، فضلاً عن الأدب والفن. وتقوم هذه الوسطية على مفهوم التجاور لا التجاوز بين المتناقضات. إنها الحد الأوسط لا بالمعنى الأرسطي؛ وإنما بالمعنى الذي يحتفظ فيه طرفان متناقضان بتواجدهما معًا، دون أن يلغي أحدهما الآخر. والنخلة عند عبد الحميد إبراهيم هي رمز هذه العلاقة التجاورية، فهي "تقف شامخة توحي بالحياة في وسط يوحي بالموت، وتضرب بجذورها في أعمال التربة، وترتفع في السماء، وكأنها تبحث عن المطلق"(٣٣).

وهذه الوسطية كما يقول عبد الحميد إبراهيم هي سمة للحضارة العربية الإسلامية، وللتراث الشرقي والحضارة السامية عامة، وهو في الحقيقة يكاد يتبنى في هذا فلسفة شبنجلر التاريخية القائلة بأن لكل حضارة روحًا خاصة بها؛ بل هو يستفيد بشكل مباشر من منظور شبنجلر للحضارة العربية الإسلامية(٣٤). إلا أن هذه الوسطية إلى جانب طبيعتها العربية، بل نزعتها السامية، تمتد "بجذورها في تراث ديني"، فهي تبث في نفوس أبنائها روح الأنبياء، وحماسة القديسين، وتضحية الشهداء، وتطبعهم بطابع السكينة الذي يحل الصراع، أو "الدفع بين الناس" بطريقة سلمية، ربما تكون

نتائجها أضمن لسلامة الصحة النفسية والعلاقات الاجتماعية"[٣٥].

وهنا نلاحظ عمق الرابطة بين مفهوم الوسطية العربية والتصوير الإسلامي العام لدى أصحاب الدعوات الإسلامية الجديدة؛ كما عرضنا في الفقرة السابقة.

والرؤية الجمالية العربية عند عبد الحميد إبراهيم "لا تقف دون الطبيعة وتحاكيها؛ بل تسمو فوقها، وتتطلع نحو المطلق، وهي جمالية تقوم على الحركة المغلفة بالسكون، ولا تصل إلى حد السكون الجامد، ولا إلى حد القلق المرضي، وهي جمالية تقوم على الوضوح والتمايز بين الأشياء والألوان المتقابلة غير المتداخلة"[٣٦]. وهو يطبق هذا المفهوم على الأدب، فيرفض القول بالوحدة العضوية، التي يعدها نتيجة للتأثر بأرسطو، وبالحضارة الأوروبية عامة. أما الحضارة العربية؛ فلا يعرف أدبها هذه الوحدة العضوية التي تنصهر داخلها العناصر المختلفة؛ وإنما نعرف الوحدة التركيبية التي تحتفظ فيها العناصر بالاستقلال داخل الوحدة، فالطبيعة العربية تختلف عن الطبيعة اليونانية، لا تعرف التداخل، ولا تعقيد الألوان، ولا فناء بعض الأشياء في بعض؛ إنها

تقدم الشيء ونقيضه، دون أن يفنى أحدهما فـــي الآخـــر[٣٧].
وهو يسعى لبيان هذا في الشعر العربـــي المعاصـــر، وفـــي القرآن، وفي منهج التأليف الأدبي، وفي الأدعية المـــأثورة، وفي الأدب العربي المعاصر، ولكنه يؤكده أساسًا فـــي بنيـــة المجتمع العربي نفسه، "فالتركيب الاجتماعي عنـــد العـــرب يختلف عنه عند الإغريق، فهو بســـيط لا يعـــرف التعقيـــد، ولا الطبقية.. وهو يقوم أساسًا علـــى نظـــام القبيلـــة، التـــي يتساوى فيها الأفراد؛ فكل فرد أو وحدة تتساوى أمام الحقوق والواجبات، والكل يعلو بعلو القبيلة، والكل يدافع عن القبيلـــة دون أن يفنى فيها، تمامًا مثل حبات الرمل، قد تتضام فيمـــا بينها وتتشكل كثيبًا عاليًا، ولكنها لا تندمج ولا تفنى، فلكل حبة استقلالها"[٣٨].

ونستخلص من هذه الخطوط العامـــة للنظريـــة النقديـــة الوسطية؛ أنها أولاً مرتبطة بنظرية حضارية، تجعـــل لكـــل حضارة سمات مطلقة خاصة؛ ولهذا فهي نظريـــة قوميـــة، سامية في جوهرها، وليست نظرية عامة، وهي ترتكز علـــى ثوابت قبلية جوهرية خاصة في التكوين الحضـــاري، وهـــي ثانيًا نظرية ذات بعد ديني أساسي فـــي تكوينهـــا النظـــري

والقومي، وهي ثالثًا تتسم بالثنائية التجاورية من العناصر المتناقضة المشكلة لموضوعاتها؛ بل بالتجاورية بشكل عام بين العناصر المكونة للعالم الطبيعي والاجتماعي والتعبيري، وتجمع بين التجاور والاستقلال، والوحدة الخارجية، وتكاد بهذا أن تكون تعميمًا مسطحًا لخبرة اجتماعية وطبيعية مستمدة من العلاقات الاجتماعية القبلية، والتضاريس الصحراوية، وهي في جوهرها تعبر عن رؤية توازنية غير صراعية، تكاد توحد بينها وبين النظرية النقدية الإسلامية.

المدرسة النقدية الجدلية:

لعل هذه المدرسة أن تكون أبرز المدارس النقدية التي سادت خلال سنوات الخمسينيات والستينيات خاصة؛ وذلك في غمرة تصاعد المد النضالي الوطني والاجتماعي العربي. ورغم خفوت هذه المدرسة في السبعينيات والثمانينيات، إلا أنها في تقديري لا تزال تشكل أبرز الاتجاهات في النقد الأدبي العربي المعاصر، سواء من الناحية النظرية الخالصة أو التطبيقية.

وإذا كانت النظرية الوسطية التي عرضنا لها في الفقرة السابقة تقول بالتجاورية بين العناصر التي تشكل الظواهر

عامة، والظاهرة الأدبية خاصة؛ فإن هـذه المدرسـة تقـول بالتجاوزية بين عناصر هذه الظـواهر، بـل بـين مختلـف الظواهر الواقعية والتعبيرية بعضها الـبعض؛ بمـا يعنـي الطبيعة التفاعلية والتداخلية والصراعية بينها جميعًا، وممـا يفضي باستمرار إلى قيم أكبر، أو بما يعني اتسامها جميعًـا كذلك بالطبيعة التاريخية المعايشة، الكامنة في صميم بنيتهـا وبنية ما بينها من علاقات؛ وهذا في تقـديري هـو معنـى جدليتها.

ونستطيع أن نحدد هذا في مجال النقد الأدبي بأن نقول إن جوهر الدراسة النقدية الجدلية؛ هو تأكيـدها علـى العلاقـة الموضوعية التفاعليـة – تـأثيرًا وتـأثرًا – بـين الواقـع الاجتماعي الطبقي، وبين الإبداع الأدبي، سواء مـن حيـث مضمون الأدب، أو من حيث شكله الفني، ثم حرصها علـى محاولـة كشـف الأبنيـة، وآليـات هـذه العلاقـة المضمونية، التشكيلية في تجلياتها وسياقاتها المختلفة الذاتيـة والاجتماعية والتاريخية عامة. حقًـا، إنهـا تقـول بأولويـة المضمون على التشكيل، إلا أنها لا تغفل عن الأثـر الفعـال

للتشكيل في تحديد معالم المضمون، ولا تغفل عما بينهما من علاقة عضوية حميمة.

وإذا كانت هذه هي الدلالة النظرية العامة في تقديري لهذه المدرسة النقدية؛ فإنها قد تختلف في الممارسة التطبيقية من حيث مدى إدراك واكتشاف هذه العلاقة الجدلية بين مقومات العمل الأدبي، وعناصره ودلالاته؛ ولهذا تتراوح الممارسة النقدية لهذه المدرسة في أغلب الأحيان بين نظرة آلية جامدة لهذه العلاقة، تجعل من الأدب انعكاسًا مباشرًا واستنساخًا حرفيًا للواقع الاجتماعي المحدد، أو نظرة إنسانية عامة تجعل منه تعبيرًا فضفاضًا دون دلالة اجتماعية محددة، أو نظرة أيديولوجية خالصة تجعل منه مجرد نص دلالي، بصرف النظر عن قيمته التشكيلية الفنية، أو تمتلك النظرة الجدلية الصحيحة للعلاقة بين أدبين: الأدب وواقعية الواقع، بتأكيدها على خصوصية واستقلالية التعبير الأدبي، دون أن تنفي معلوليته، أو انعكاسه الإبداعي غير المترائي لواقع الخبرات الذاتية الاجتماعية من ناحية، ودون أن تنفي من ناحية أخرى فاعليته المؤثرة في هذا الواقع، ودون أن تغفل من ناحية ثالثة قيمته الفنية في ارتباط بهذه المعلولية وهذه الفاعلية.

ولعلنا نجد البدايات الأولى لهذه النظرية النقدية الجدلية في الثلاثينيات وبداية الأربعينيات، في كتابات عصام حفني ناصف، وسلامة موسى، ومجلة الطليعة السورية، وعمر فاخوري، ومفيد الشوباشي، ورئيف خوري، وغير ذلك من الكتابات الرائدة، إلا أنها أخذت تنضج وتتبلور مع الأربعينيات والخمسينيات والستينيات، مع تبلور النضال الوطني/ الاجتماعي، واحتدامه، وبروز التنظيمات السياسية الثورية المختلفة.

وكان من أهم المعبرين عنها في هذه المرحلة مجلة الثقافة الجديدة اللبنانية، وحسين مروة، وعبد الرحمن الشرقاوي، وعبد الرحمن الخميسي، وعلي الراعي، ولويس عوض، ومحمد دكروب، وصلاح حافظ، وإبراهيم عبد الحليم، وغيرهم. ولكن لعل كتاب "في الثقافة المصرية" لعبد العظيم أنيس وكاتب هذه السطور، الذي صدر في بيروت عام ١٩٥٥؛ يكون التعبير النظري والتطبيقي الذي حدد معالم هذه المدرسة في تلك المرحلة. إلا أن هذه المدرسة استمرت بعد ذلك تعبر عن نفسها بمستويات مختلفة كذلك، تتراوح بين الرؤية الطبقية المحددة، والرؤية الإنسانية الفضفاضة العامة،

بين المعالجة المضـمونية الخالصـة، والمعالجـة الجدليـة الصحيحة، في كتابات أجيال جديدة؛ مثل إبـراهيم فتحـي، ونبيل سليمان، ويمنى العيد، وفريـدة النقـاش، ورضـوى عاشـور، ومحمـد كامـل الخطيـب، ولطيفـة الزيـات، وعبد المحسن طه بدر، والشاوي، والعوفي، وغالي شكري، وشكري عياد، ورجاء النقاش، وصبري حافظ، ومحمد حافظ دياب، وغيرهم.

وقد لا نستطيع القول بأن كل هؤلاء النقاد الذين عبـروا نظريًّا أو تطبيقيًّا عن هذه النظرية بأشكال ومستويات مختلفة ماركسيون؛ إلا أنهم جميعًا - بشكل أو بـآخر قـد تـأثروا بالماركسية، واستلهموها في تصوراتهم وتطبيقاتهم النقديـة؛ ولهذا فإن المادية الجدلية والتاريخية تعد الأساس المنهجـي بشكل عام لهذه المدرسة النقدية. وقد تختلف وتتنوع الجذور الأبستمولوجية والفلسفية لهؤلاء النقـاد بـاختلاف وعـيهم الاجتماعي وإدراكهم العلمي وكفـاءتهم وخبـرتهم الذاتيـة، إلا أن الجذور الأبستمولوجية العامة لهذه المدرسـة النقديـة تتمثل في العلاقة التفاعلية الجدلية بين ثنائيات تفضي دائمًـا إلى وحدة قيمية جديدة، تتجاوز هذه الثنائيات بـين المعنـى

والمبنى، بين المضمون والصياغة، بين الدلالـــة والتشـــكيل، بين الواقع والقيمة، بين الآني والتـــاريخي، بـــين الجزئـــي والكلي، بين الموضوعي والسياقي، بين المعرفي والإبداعي، بين الموضوعي والذاتي، بين التنوع والوحدة، بين النســـبي والمطلق، وبين هذه الثنائيات المتفاعلة المتداخلـــة وغيرهـــا؛ يتوتر ويرتعش الإبداع الأدبي على هذه الثنائيات، وترتكـــز المعالجة المنهجية في النقد الجـــدلي. وإذا كانـــت المدرســـة الوجدانية والمدرسة الذوقية تتخذان من الذاتية مرتكزًا للحكم النقدي رغم العلاقة التوفيقية مع التحليل العقلاني، وإذا كانت النظرية الإسلامية والنظرية الوسطية تستندان إلـــى ثوابـــت مثالية قبلية؛ فإن المدرسة الجدلية رغم استنادها إلـــى تلـــك الجذور الأبستمولوجية والفلسفية عامـــة لا تســـعى وينبغـــي ألا تسعى إلى فرض هذه الجذور فرضًا على العمل الأدبـــي المدروس، وإلا وقعت في مثالية تتعارض مع فلسفتها نفسها؛ وإنما تسعى إلى اكتشاف آلياتها نفسها في قلب النص الأدبي، وفي علاقة هذا النص بسياقه التاريخي الأدبـــي والتـــاريخي الاجتماعي، وتقييم النص الأدبي في ضوء هذا كله.

ومن هنا يتضح المعنى الحقيقي لمفهوم الانعكاس الذي تقول به النظرية الجدلية، ولمفهوم الواقعية الذي تتبناه كذلك.

فالأدب كما تذهب هذه النظرية – وكما أشرنا من قبل – له أساسه المعرفي، بمعلوليته للواقع الذاتي الاجتماعي التاريخي؛ فهو تعبير ذاتي عن خبرة موضوعية، ولكن هذا الانعكاس وهذا التعبير هما انعكاس وتعبير إبداعي بالضرورة، وإلا فقد الأدب أدبيته، وأصبح مجرد وثيقة معرفية إعلامية، أو اجتماعية أو نفسية. والجذر المعرفي للأدب لا ينفي إبداعيته، وإبداعيته لا تطمس جذره المعرفي، وليس في الأمر ثنائية، بل وحدة متعضونة، تتمثل في وحدة الشكل والمضمون في بنية النص الأدبي. أما واقعية الأدب، فلا تعني كذلك الدعوة إلى نص تقريري أو خطابي، أو تسجيلي، متطابق مع مرجع موضوعي أو ذاتي، ولا تعني الدعوة إلى نص تبشيري تحريضي توجيهي مباشر، ولا تعني الدعوة إلى نص متفائل بالضرورة، أو متشائم بالضرورة، يعبر عما في الحياة من إيجابية فقط، أو سلبية فقط، ولا تعني فرض شكل أو أسلوب محدد من أشكال وأساليب التعبير؛ وإنما الواقعية في المنظور الجدلي هي

دلالة وقيمة كامنة في بنية النص الأدبي، تعبر عما في الواقع من صراعية وتاريخية، متجهة متصاعدة متقدمة في اتجاهها العام، وهذه الدلالة والقيمة ليست فقرة هنا، أو فقرة هناك، أو خاتمة أخيرة للنص الأدبي؛ وإنما هي المضمون العام للنص، ليست مجرد فكرة في النص؛ وإنما هي أساسًا أثره الموضوعي العام.

ولهذا فالالتزام في الأدب بحسب هذه النظرية لا يتعلق بموقف الأديب المنشئ للنص؛ وإنما أساسًا بالمضمون المتقدم الكامن في البنية الفنية للنص، وليس المعنى الشعاري الهاتف أو الزاعق كما يقال. إلا أن النظرية الجدلية لا تقصر أدبية الأدب على الأدب في المضمون التقدمي وحده؛ وإنما تقيم وتقدر مختلف الاجتهادات والإبداعات الأدبية، وإن وجدت في الأدب الواقعي عامة أرفع التعابير الأدبية من حيث القيمة الفنية والدلالية.

وفي ضوء هذا كله تتحد القسمات الأساسية لما يمكن أن نسميه بالنقد الجدلي. إنه أولاً – كما أشرنا من قبل – ليس بالنقد الأيديولوجي، كما يشاع عادة؛ فكل نقد في إطار هذه النظرية يتضمن جذرًا أيديولوجيًا. ليس معنى هذا أن

النظريات النقدية عامة تفرض أيديولوجياتها على النص الذي تنقده؛ وإنما بمعنى أن كل ممارسة نقدية تتضمن بالضــرورة جذرًا أبستمولوجيًّا وفلسفيًّا. والنظرية الجدلية لا تزعم – في تقديري – علميتها الكاملة، وهي تفرق بين الدراسة العلميــة للأدب التي يمكن أن تحقق لنفسها العلمية، والنقد الأدبي الذي سيظل يحتفظ إلى حد كبير بهامش أيديولوجي مهما بذل مــن جهد للاقتراب من الموضوعية والعلمية، وذلك البعد الــذاتي والموقفي المتضمن بالضرورة في النقد الأدبي، وخاصة في جانبه التقييمي.

والنظريــة الجدليــة لا تــدرس الأدب كوثيقــة نفســية أو اجتماعية؛ وإنما كما أشرت كعمل إبداعي، وكيان جمــالي له خصوصيته التعبيرية، وله دلالته المؤثرة. وهــو يحلــل البناء الداخلي للنص الأدبي في تشكيلاته ودلالاتــه الجزئيــة والعامة، ويسعى في الوقت نفسه لتحديد العلاقــة بــين هــذا النصي في سياق التاريخ الأدبي، وفــي ســياقه التــاريخي الاجتماعي الخاص الذي نشأ فيــه؛ إنــه يــدرس الخــارج الاجتماعي والتاريخي والتراثي الأدبي في الداخل النصــي، من خلال البنية التشكيلية.. المضمونية، وفــي إطــار هــذا

الخارج الاجتماعي التاريخي التراثي كذلك. وهــو لا يحلــل النص الأدبي في سكونيته؛ وإنما كبنيــة جماليــة صــراعية معبرة عما يحتدم به الواقع الاجتماعي من علاقــات وقــوى وقيم، وتصورات مختلفة متمايزة، وبالتالي متصارعة.

إلا أن هذه السمات النظرية العامة للنقد الجدلي التي قــد نستخلصها من بعض وثائق النقد العربــي المعاصــر، قــد لا نجدها في التطبيق والممارسة على نفس هــذا المســتوى النظري، فما أكثر ما يغلب عليها في التطبيــق والممارســة الجنوح إلى الجانب الدلالي المضموني على حساب التحليــل الذاتي الداخلي، أو إلى النظرة التجزيئية المعزولة عن السياق العام، أو الجنوح إلى رؤية ثنائية توفيقيــة بــين المضــمون والشكل، وبالتالي اختلال الأساس الجدلي في العلاقة بينهما. وما أكثر كذلك ما تفتقــد النظريــة الجدليــة فــي التطبيــق والممارسة للعمليات التحليلية الإجرائية؛ مما يجنح بها إلــى أحكام تجريدية تقييمية أيديولوجية عامة، دون سند موضوعي في النص نفسه. إلا أنه في السنوات الأخيرة برزت في النقد الجدلي عند بعض النقاد العرب اتجاهات نحو تنمية المنــاهج والعمليات التحليلية والإجرائية؛ تأثرًا في ذلك باتجاهين:

الاتجاه الأول: هو المتمثل في البنيوية التكوينية التي تنسب إلى لوسيان جولدمان، الذي يعد امتدادًا للناقد المجري جورج لوكاتش. ومن أبرز النقاد العرب الذين يتبنون هذا الاتجاه محمد بنيس ومحمد برادة وجابر عصفور. أما الاتجاه الثاني؛ فهو المتمثل في منجزات المدرسة السوفيتية، وخاصة في أعمال باختين ولوثمان. ومن أبرز النقاد العرب الذين يتبنون هذا الاتجاه يمنى العيد وسيد البحراوي وأمينة رشيد.

إلا أن هذا لا يضيف جديدًا إلى جوهر النظرية الجدلية؛ وإنما يعمق موضوعيتها بما يتضمن من إدراك أعمق وتقييم أقدر للنص الأدبي في بنيته الداخلية، وسياقه الأدبي والاجتماعي والتاريخي. ورغم هذا فلا يزال التفسير الاجتماعي المباشر هو الغالب في التطبيق عند بعض من يتبنون هذه النظرية الجدلية؛ ولهذا يظل كذلك الجانب التنظيري في هذه المدرسة الجدلية حتى الآن أعمق من جانبها التطبيقي، ولعل مصدر هذا في تقديري أن الجانب

التطبيقي لم يستطع بعد أن يضيف جديدًا في خبرتنا العربيـــة إلى الجانب النظري، وأتساءل: هل يرجع هذا الضعف فـــي مستوى التطبيق النقدي إلى افتقار هذا التطبيق حتى الآن إلى مناهج إجرائية محددة، أم يرجع إلى عدم تـــوفر النصـــوص الإبداعية التي تسهم في تنمية قيم جمالية جديدة، وبالتالي التي تسهم في تنمية أساليب إجرائية، وتصورات نقديـــة جديـــدة؟ أم يرجع إلى ضعف مستوى الفكر النظري عامة، والنقـــدي الأدبي بوجه خاص، أم هو نتيجـــة لعـــدم تـــوفر الشـــروط الديمقراطية الملائمة التي تنضج الحـــوار الفكـــري النقـــدي العميق في بلادنا العربية؟ أم يرجع إلى هذه الأسباب جميعًـــا مجتمعة؟

وتبقى بعد ذلك كلمة أخيرة، قد يكون من المســـتغرب أن أختم بها هذه الفقرة بالنقد الجدلي؛ فهي كلمة تتعلـــق بالنقـــد الوجودي، فمن المعـــروف أن الوجوديـــة تتعـــارض مـــع الماركسية، بصرف النظر عن محاولة سارتر إقامـــة جســـر بينهما، إلا أن تأثير النقد الوجودي في العالم العربي قد تحقق على نحو يقربه إلى جانب من جوانب النقدي الجـــدلي، بـــل يكاد يخلط بينهما؛ ذلك أنه في الخمسينيات والستينيات، فـــي

مرحلة المد الوطني والاجتماعي، تبنى بعض النقاد مفهوم الالتزام الأدبي تأثرًا بفلسفة سارتر. إلا أن الواقع أن مفهوم الالتزام السارتري قد انتقل إلى العالم العربي، وتم توظيفه النقدي بمعنى يختلف تمامًا عن المفهوم السارتري؛ فهو لم يقف عند حدود المسرح والرواية، كما هو الحال في فلسفة سارتر، بل تعداه إلى الشعر والفن التشكيلي والفن عامة، على خلاف مفهوم سارتر له، وهو لم يكن تعبيرًا عن الاختيار الحر لموقف ما، كما هو الشأن عند سارتر؛ وإنما كان يتضمن اختيارًا محددًا هو الاختيار الوطني القومي التقدمي.

وهكذا استخدم مفهوم الالتزام استخدامًا لا يتفق تمامًا مع المفهوم السارتري. وما أكثر المفاهيم التي يتم معها ذلك بانتقالها من سياق فكري واجتماعي إلى سياق فكري واجتماعي آخر. إلا أنني أردت أن أخلص من هذا إلى أنه قد قامت في الخمسينيات والستينيات حركة نقدية يمكن أن نطلق عليها اسم النقد الوجودي. ولعل هذه الحركة قد تأثرت بترجمات بعض كتب سارتر وكامو، أكثر من تأثرها بكتاب "الزمان الوجودي" لعبد الرحمن بدوي، أو الفصل الذي كتبه

عن الشعر الوجودي في كتابه "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي". ولقد كانت مجلة الآداب آنذاك من أكثر المنابر تعبيرًا عن هذا التيار النقدي الوجودي الذي لم يدم طويلاً، ولم يتم حوله تحديد نظري، أو ممارسة تطبيقية، اللهم إلا ما كان يتم فيه من خلط بين التحليل النفسي والتحليل الوجودي، والخلط بين مفهوم الالتزام عند سارتر، ومفهومه في النقد الجدلي، وما كان يبرز في بعض كتابات مطاع صفدي، وفي كتابات ناقد مصري توقفت كتاباته النقدية منذ تلك السنوات، رغم ما كان يبشر به من عمق وجدية؛ هو محيي الدين محمد.

ولهذا قد يكون من المتعذر الحديث عن مدرسة أو نظرية في النقد الوجودي، وإن يكن الأمر يحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة.

المدرسة النقدية الوضعية والبنيوية:

في عرضنا للنظرية النقدية الوسطية، أشرنا إلى الرؤية الثنائية التي يقول بها زكي نجيب محمود في مجال النقد الأدبي كجزء من رؤيته الشاملة للتراث العربي عامة. إلا أننا نتبين في الكتابات القديمة لزكي نجيب محمود رؤية تختلف

اختلافًا كثيرًا عن هذه الرؤية الثنائية، وتكاد أن تكون رؤية أحادية جمالية شكلية خالصة.

ففي كتابه "فلسفة وفن"[٣٩] يرفض مبدأ المحاكاة في الفن والأدب، سواء كانت محاكاة لما هو داخل الذات، أو لما هو خارجها، ويذهب مذهبًا آخر، خلاصته - على حد تعبيره -أن ينصب تحليل الناقد على العمل الفني نفسه، ولا ننفذ من خلاله إلى نفس الفنان، ولا إلى العالم الخارجي بماضيه وحاضره؛ بل نقف عنده هو ذاته، فنرى كيف تأتلف عناصره مما قد أدى إلى حسن موقعه على "ذوق" المتذوق؛ أي أن نحصر أنفسنا في العمل الفني نفسه، فلا نسمح لأي عامل خارجي أن يتدخل في حكمنا؛ كنفس الفنان ومشاعره، وأحداث التاريخ، أو الأساطير الدينية أو غير الدينية، أو المبادئ الأخلاقية، أو الأفكار الفلسفية، أو المذاهب السياسية. فلا يجوز لناقد بناء على هذه المدرسة الجديدة أن نسأله عن لوحة مثلاً قائلين: ما مغزاها وما معناها..؟ لأنه لا مغزى ولا معنى في الفنون.. هل نسأل عن جبل أو نهر، أو عن شروق أو عن غروب قائلين: ما مغزى، وما معنى...؟ وهكذا ينبغي أن يكون موقفنا إزاء العمل

الفني؛ لأنه خلق وإنشاء، وليس كشفًا عن أي شيء كان موجودًا ثم جاء الفن ليصوره"(٤٠).

وفي بحث آخر له بعنوان "الشعر لا ينبئ" يقول: "إن الفن ليس له معنى، ولا ينبغي أن يكون له معنى إلا إذا أراد صاحبه أن يجعل منه مسخًا بين العلم والفن"(٤١) وبهذا يصبح الأدب والفن في رؤية زكي نجيب محمود واقعًا أنطولوجيا مستقلاً. وليست مهمة النقد الأدبي والفني إلا أن يكشف ويحدد ويصف ملامح بنائه الداخلي المغلق المكتفي بذاته كأنه ذرات ليبنتز الروحية الخالية من النوافذ، دون السعي إلى تحديد أي دلالة لهذا العمل. وهي في تقديري رؤية وضعية ترتكز على الأسس الأبستمولوجية لهذه الفلسفة، والتي تكتفي بوصف الروابط الخارجية بين الظواهر، وبتحديد التشابه الخارجي بينها، دون الغوص في داخلها بحثًا عن القوانين والآليات التي تفسر حركتها، وتغيرها، وتطورها، وتاريخيتها عامة.

وفي قلب هذه الرؤية الوصفية الوضعية يقوم مفهوم الثبات والتوازن. وفي تقديري إن توجه زكي نجيب محمود بعد ذلك إلى القول بالثنائية في النقد الأدبي، وفي فكره

الفلسفي عامة؛ لم يكن خروجًا عن جوهر هذه الفلسفة الوضعية التوازنية، بل يؤكده، فضلاً عن أنه يجعل من الوضعية نبتة عربية الجذور، عندما يقول بالتوازن بين الجانب العقلي والجانب الروحي. فالفلسفة الوضعية، وفي صيغتها الأمريكية خاصة؛ تحتضن هذه الثنائية المتوازنة بين العقل والإيمان. إلا أني أردت أن أقول إن الرؤية الشكلية أو البنيوية – خاصة الألسنية – للأدب؛ هي كذلك في صميمها رؤية وضعية؛ لأنها رؤية سكونية تجزيئية غير تفسيرية وغير تاريخية، دون أن ننكر أن لها جذورًا في فلسفة كانط الجمالية خاصة، كما يذهب فؤاد زكريا[٤٢].

ولقد كان زكي نجيب محمود رائدًا من روادها الأوائل في العالم العربي. ولعلنا نجد نقادًا وباحثين آخرين قد تبنوا هذا الرأي كذلك، دون أن يكون لهم التوجه الفلسفي الواضح لزكي نجيب محمود؛ مثل رشاد رشدي، الذي كان يذهب إلى ما يسميه بالنظرية الموضوعية [٤٣] في الأدب؛ تأسيسًا على مذهب ريتشارد النقدي. والحقيقة إنها نظرية وضعية، وليست موضوعية، أو نظرية تقول الفن للفن، وكذلك شأن مصطفى ناصف في كتابيه الأساسيين "نظرية المعنى في النقد

العربي"، و"دراسة الأدب العربي"، وإن يكن على مستوى دراسي وإبداعي أعمق من رشاد رشدي وزكي نجيب محمود؛ لتخصصه واستيعابه للتراث الأدبي العربي خاصة[٤٤].

ولا نستطيع الزعم بأن المدرسة البنيوية التي أخذت تبرز وتنتشر وتؤثر في بعض الممارسات والتطبيقات النقدية في السنوات العشر الأخيرة؛ هي امتداد منهجي لهذه التوجهات السابقة، فهي في الحقيقة شأن أغلب المدارس النقدية العربية صدى لمذاهب أوروبية، وإن تكن لها في تربة الواقع العربي الراهن ما يتيح لها حق المواطنة والانتشار والتأثير.

وتستند هذه المدرسة على نظرية دوسوسير الألسنية، فضلاً عن مكتشفات ليفي شتراوس الأنثروبولوجية. ولقد سبق أن عرضنا لها عرضًا نقديًّا عام ١٩٦٦[٤٥]، وأطلقنا عليها اسم "الهيكلية"، إلا أنها لم تبدأ في البروز والتأثير في النقد العربي المعاصر إلا خلال السنوات الأخيرة. ظهرت في البداية في ترجمات بعض المقالات والكتب النظرية، ثم تبناها بعض النقاد وأخذوا يطبقونها على بعض النصوص الأدبية القديمة والحديثة.

ولعل من أبرز المعبرين عنها نظريًّا وتطبيقيًّا أدونيس وصلاح فضل، وفريال غزول، وسيزا قاسم، وخالدة سعيد، وكمال أبو ديب، واعتدال عثمان، وعبد الله محمد الغذامي، وعبد الكريم الخطيبي، وعبد الفتاح كيليطو، وآخرون.

وتحصر البنيوية دراستها في النص، في بنيته اللغوية أساسًا، دون نظر إلى الذات المبدعة للنص، أو الدلالة الأيديولوجية له، أو مصدره المرجعي، أو سياقه التاريخي. والبنيوية تسعى إلى إقامة النقد الأدبي على أساس علمي، باستبعاد كل قيمة معيارية، ومحاولة الكشف عما هو ثابت كلي في الإبداع الأدبي، الذي يهب للأدب أدبيته، وهي لا تدرس عناصر النص؛ بل بنياته المكونة له، أو أنظمته التي يتشكل منها نظامه العام. وإذا كانت البنيوية تستند إجرائيًّا إلى ألسنية دوسوسير، فإنها تستند إلى مفهوم أبستمولوجي؛ هو تشابه ووحدة الأبنية التي تتشكل منها العمليات الذهنية، وتتجلى هذه الوحدة في مختلف الأنساق المتعلقة باللغة والأساطير، والأنساب القديمة، ومختلف النصوص التعبيرية عامة؛ إنه الثبات التنظيمي أو التشكيلي القائم في قلب البنية الداخلية العميقة لمختلف النصوص

التعبيرية الإنسانية، وخاصة التعبير الألسني الأدبـي. وكمـا يدرس العالم الطبيعي أو الكيميائي مادة دراسته بعزلها عـن مختلف تشابكاتها، يقوم الناقد البنيوي كذلك بعـزل الـنص الأدبي الذي يدرسه عزلاً إجرائيًّا عـن انسـياق المجتمـع والتاريخ والذات المبدعة، ليدرسه دراسة باطنية كنص مجرد الوجود، محددًا بنياته الداخلية التي تشكل بناءه العام، سـواء كان زمنيًّا، أو مكانيًّا، أو إيقاعيًّا، إلى غيـر ذلـك. ولهـذا تستعين البنيوية بالمعادلات الرياضية، والأشكال الهندسية في كثير من الأحيان لتحديد هذه العلاقات البنيوية داخل الـنص الأدبي، وهي تسعى بهذا كما أشرنا إلى تقريب النقد الأدبـي من العلم، إن لم يكن علمنته تمامًا؛ وبهذا فهي تسـتبعد مـن دراستها كل جانب معياري وتقييمي، مقتصرة على الجانـب الوصفي الخالص، وهذا ما يجعل هذه المدرسة في تقـديري امتدادًا منهجيًّا للفلسفة الوضعية، لإغفالهـا للبعـد المعرفـي الدلالي والقيمي، وللطبيعية الذاتية الاجتماعية التاريخية للعمل الأدبي. وفي تقديري كذلك أنها امتداد للتيار التقني في الفكر المعاصر، الذي يرفض الأيديولوجيا باسم العلمية، فيقع فـي أيديولوجية تكنوقراطية هي تغطية وتعمية عـن أيديولوجيـة

كامنة؛ هي الأيديولوجية الرأسمالية العالمية الجديدة، في أعلى مراحلها الاحتكارية الشمولية.

إلا أننا لو طرحنا جانبًا محاولة هذه المدرسة إقامة فلسفة بنيوية شاملة، ووقفنا عند حدود عملياتها الإجرائية المحددة، لوجدنا أنها تحقق في كثير من الأحيان نتائج باهرة في الدراسات الأدبية والأنثروبولوجية والاجتماعية المحددة، كمرحلة أولى وصفية من مراحل الدراسة.

وإذا أردنا أن نقارن بين المنهج البنيوي والمنهج الجدلي، لقلنا إن البنيوية هي المنطق الصوري الذي يعبر عن الحالات السكونية في العلاقة بين الأشياء، والذي هو ضرورة من ضرورات العمليات الاستدلالية، ولكن لا يمكن الاكتفاء به في دراسة طبيعة ما يحدث من تغير وتطور في حركة الأشياء؛ وهو ما يقوم به المنهج الجدلي.

إلا أننا لسنا هنا بصدد التعرض للبنيوية بشكل عام، وإنما التعرض لها من حيث إنها أخذت تشكل مدرسة من مدارس النقد الأدبي العربي المعاصر. وفي تقديري إنه إذا كانت المدارس النقدية التي عرضنا لها من قبل تعبر عن الأنا الوطني أو الأنا القومي، أو الأنا الديني، أو الأنا الاجتماعي

في مجمل تاريخنا المعاصر، وفي مختلف تجلياته الاجتماعية والفكرية الصراعية؛ فإن هذه المدرسة تعبر عما يمكن أن نسميه بالأنا التقني، أو الأنا الوضعي، رغم أنها لا تحتفل بأنويتها. وفي تقديري أنه رغم المظهر العلمي الذي تتخذه هذه المدرسة؛ فهي جزء من ظاهرة عامة في حياتنا الفكرية والاجتماعية المعاصرة؛ هي العناية بالتكنولوجية لا كوسائل إجرائية فحسب، بل كنزعة أو كأيديولوجية مظهرية شكلانية شاملة، في انفصال كامل عن الواقع الإنتاجي والاجتماعي والفكري. إن التكنولوجيا – في أرقى مظاهرها – أخذت تنتشر في العالم العربي، وخاصة في أشد البلاد تخلفاً، من الناحية الاجتماعية، وإن تكن أكثر ثروة، لا للإنتاج الصناعي أو المعرفي أو العلمي أو الاجتماعي أو الثقافي، بل للاستمتاع والاستهلاك والبذخ، ولإخفاء ما وراء ذلك من تخلف اجتماعي ومعرفي وقيمي إبداعي. لست بهذا أدين الطابع الإجرائي في البنيوية، وإنما أنبه إلى ارتباطها وتلازمها كنزعة بالنزعة التكنولوجية الوضعية المستشرية في العالم العربي، والتي تسعى للتضليل بالمظهر العلمي السطحي لطمس الصراعات الاجتماعية والفكرية.

والحقيقة إن البنيوية في ممارساتها العربية لا تستند إلى أسسها وجذورها الأبستمولوجية التي نشأت عليها في أوروبا، فهي لا تستخدم في العالم العربي كنظرية أساسًا؛ وإنما كمناهج وعمليات إجرائية فحسب، ولهذا فإنها في تقديري تتخذ أو تحاول أن تتخذ في السياق العربي ونتيجة لمعطياته الوطنية والاجتماعية الخاصة؛ دلالات لعلها تختلف عن دلالاتها الأوروبية، كما حدث بالنسبة لبعض المفاهيم الأوروبية الأخرى، التي سبق أن عرضنا لها؛ ففي كثير من التطبيقات العربية، نتبين تداخلاً بين البنيوية ومناهج أخرى، أو نتبين تعديلاً للمنهج البنيوي ليستجيب للظواهر التي تعبر عنها التعابير الأدبية العربية، والمناخ الأيديولوجي العربي عامة.

فهكذا نجد مثلاً سيزا قاسم في دراستها البنيوية المقارنة لثلاثية نجيب محفوظ تدمج في هذه الدراسة البعدين الدلالي والتاريخي، وفي رأيها أن هذا التحليل البنيوي لا يتعارض مع النظرة التاريخية، فهو إذ يسعى لتحديد معالم البنية، كما تقول؛ إنما يتضمن الدلالة كذلك[٤٦]. حقًا، إننا قد نجد في مفهومها للتاريخ نظرة خارجية للتاريخ، باعتباره مراحل

زمنية مختلفة يتم فيها المقارنة بين الأعمال الأدبية، كما نجد أن مفهومها للدلالة في العمل الأدبي أقرب إلى مفهوم المعنى. وأيًا ما كان الأمر؛ فإننا نجد أن هذه المحاولة البنيوية عند سيزا قاسم تحاول أن تخرج عن حدودها البنيوية الشكلية نحو الآفاق الدلالية والتاريخية، رغم محدودية هذه الآفاق عندها، وكذلك الشأن في الدراسة البنيوية البالغة القيمة التي قام بها كمال أبو ديب للشعر في كتابه "جدلية الخفاء والتجلي". يكفي أن أشير إلى تحليله البنيوي لقصيدة "كيمياء النرجس" لأدونيس لبيان هذه الحقيقة؛ فلقد قام بتحليل بنيوي دقيق لهذه القصيدة [٤٧] سواء من جانبها اللغوي أو النحوي أو الإيقاعي، أو حداثتها الزمنية أو المكانية أو الدلالية، وحاول أن يوفق بكثير من الذكاء والحنكة بين الجانب الصياغي الشكلي الخالص، والجانب المضموني الدلالي العام. وفي تقديري إنه استطاع بالفعل أن يتخطى وأن يتجاوز إلى حد ما الحدود الشكلية الخالصة إلى ما هو أبعد منها من الناحية الدلالية المضمونية. ولعله في هذا ينتسب منهجيًّا إلى المدرسة البنيوية التكوينية أكثر مما ينتسب إلى المدرسة الألسنية. إلا أنه في الحقيقة في منطقة وسطية

توفيقية بينهما، وإن يكن الجانب الشكلي هو الأكثر طغيانًا. إلا أن المهم أنه لم يقف عند الحدود الشكلية الخالصة للمدرسة البنيوية؛ بل حاول أن يتجاوزها دلاليًّا، بل إنه يعد كتابه مشروعًا تأسيسيًّا كما يقول؛ لا لمجرد مذهب نقدي جديد، بل لجهد ثوري لتغير وتجديد رؤيتنا العربية للعالم.

ونستطيع أن نتبين الأمر نفسه في الدراسة البنيوية القيمة التي قامت بها فريال غزول تحليلاً "لألف ليلة وليلة"(٤٨)، فرغم الطابع البنيوي لهذه الدراسة، ما أكثر ما تعرضت له الباحثة للدلالات والقيم والأيديولوجيات؛ مما لا يتفق من المنهج البنيوي.

ونستطيع أن نؤكد هذا بالنسبة لمدرسة أدونيس النقدية. وإن كان هذا الأمر يحتاج لدراسة خاصة، لا تحتملها هذه الدراسة العامة، فبرغم أن أدونيس يحرص على تأكيد أن شاعرية الشعر إنما تقوم أساسًا على بنيته التعبيرية، ويرفض إدخال أي دلالة تاريخية أو اجتماعية أو أيديولوجية في تقييم الشعر، ويعتبر أن كل ثورة شعرية إنما تقوم ثورة في البنية التعبيرية وحدها، ويكاد مفهوم الحداثة والإبداع عنده أن يكون مقصورًا على مفهوم القطيعة البنيوية اللغوية عن

المألوف السائد؛ مما يجعل من التجربة الشعرية عنده رؤية أنطولوجية، مجردة مطلقة، خالية من الزمانية والتاريخية والموضوعية؛ بل تكاد أن تكون شكلاً من أشكال الجدل الأفلاطوني، أو الوجد الصوفي الصاعد أبدًا نحو المثال، والباحث أبدًا عنه. أقول: برغم هذا كله، فما أكثر ما نجد إشارات وتحديدات أيديولوجية دلالية تتخلل أحكامه الأدبية. وفي الدراسة البنيوية التي قام بها الغذامي للشاعر السعودي حمزة شحاته في كتابة الخطيئة والتكفير؛ نستطيع أن نتبين جذرًا أيديولوجيًّا دينيًّا مسيطرًا. لست أقصد بهذا نقدًا لهذه التطبيقات العربية للمدرسة البنيوية، وإنما أردت أن أبرز فحسب أن هذه التطبيقات تكاد تتبنى من هذه المدرسة بعض معانيها العامة، دون أن تستوعب جانبها النظري ذا الجذور العميقة في الفكر الأوروبي؛ ولهذا فهي تكاد تقتصر في تبنيها لهذه المدرسة على جانبها الإجرائي فحسب، ولعل هذا هو ما يتيح لهذا التطبيق العربي - بل يفرض عليه أحيانًا - أن يتطعم ويتلاقح بمناهج أخرى مختلفة ومتعارضة؛ نتيجة لما تزخر به التربة العربية من أوضاع ومعطيات فكرية واجتماعية مختلفة عن الأوضاع والمعطيات الأوروبية؛ ولهذا

يختلف ويتراوح مستوى التطبيق النقدي للمدرسة البنيوية بين ناقد عربي وآخر، باختلاف الموقف الفكري لكـل منهمـا، وهكذا نستطيع القول بأن المدرسة البنيوية في تطبيقها العربي لم تتحدد بعـد جـذورها النظريـة أو قسـماتها المنهجيـة الإجرائية، وإن كان الجانب الإجرائي الخالص فيهـا أكثـر بروزًا وتحددًا من جانبها النظـري؛ وذلـك علـى خـلاف المدرسة الجدلية، التي يعد جانبها النظـري أكثـر بـروزًا وتحديدًا من جانبها الإجرائي.

* * *

كلمة أخيرة:

في ضوء هذا التخطيط العام لحركة النقد الأدبي العربـي الحديث والمعاصر، ولجذوره المعرفية والفلسفية وتوجهاتـه المنهجية، نستطيع أن نستخلص الملاحظات التالية:

أولاً- إن النقد العربي القديم مرتبط مـن الناحيـة النظريـة بالفلسفة العربية الإسلامية القديمـة، المتـأثرة بـالفكر اليوناني، إلا أنه في الممارسة تتنـوع وتتعـدد أسسـه الأبستمولوجية والفلسفية؛ ولهذا فمن التعسف أن يتقلص

حكمنا عليه في مفهوم أبستمولوجي أو فلسفي واحد، رغم الطابع العام لنظرته التجزيئية.

ثانيًا- يكاد تاريخ النقد الأدبي العربي المعاصر أن يتواكب مع تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر؛ إنه الفكر النظري العربي في اتجاهاته المختلفة عامة، متجليًّا ومتجسدًا في مجال النقد الأدبي.

ثالثًا- إن التصورات والمفاهيم الأساسية لهذا الفكر النقدي هي صدى لتصورات ومفاهيم نقدية أوروبية، وإن كانت استجابة في أغلب الأحيان لاحتياجات اجتماعية موضوعية، أسهمت في استيعابها وتشكيلها تشكيلاً خاصًا، يتلاءم وهذه الاحتياجات، ويعبر عنها بمستوى أو بآخر.

رابعًا: إن هذه المدارس النقدية العربية الحديثة والمعاصرة، تتراوح معاييرها ومحاور إشاراتها بين الذات الوجدانية الخالصة، أو الذات المعقلنة، أو القيمة المثالية الثابتة المقدسة، أو القيمة العنصرية المزدوجة الطبيعية، أو التوتر الصراعي الجدلي الذاتي/ الموضوعي، أو القيمة الشكلية التقنوية.

خامسًا- إلا أن الطابع الأغلب لمختلف هذه المدارس النقدية هو طابع التوفيقية والانتقائية، والضعف المنهجي.

سادسًا- يكاد الخطاب النظري المجرد في أغلب هذه المدارس النقدية العربية يبرز على الممارسة التطبيقية، باستثناء المدرسة البنيوية التي يقوم فيها الطابع الإجرائي بغير تأسيس نظري تقريبًا، رغم حديثها العام عن هذا الأساس النظري، ورغم مظهرها العلمي، وتكاد أن تكون تعبيرًا عن نزعة تكنوقراطية وضعية في الفكر العربي المعاصر.

سابعًا- نتيجة لغلبة الخطاب النظري على الجانب التطبيقي الإجرائي في بعض المدارس النقدية العربية، وخاصة المدرسة الجدلية؛ تضعف ممارساتها وتطبيقاتها، التي تفضي بدورها إلى تسطيح الخطاب النظري نفسه، وعدم تطويره وتعميقه؛ ولهذا فإن مستقبل هذه المدرسة رهن بتنمية جانبها العلمي والتجريبي والإجرائي، ونتيجة لغلبة العمليات الإجرائية في المدرسة البنيوية وهامشية أساسها النظري، تفتقد هذه العمليات الإجرائية طابعها المنهجي الخاص المحدد، ويدفع بها هذا إلى ما

يشبه المنهج البرجماتي أو الميوعة المنهجية عامة، التي تضاعف من ميوعة الفكر النظري عامة، رغم فائدتها من الناحية التطبيقية الموضوعية.

ثامنًا- تكاد المدرسة النقدية الجدلية والمدرسة النقدية الوضعية البنيوية أن تتصدر ساحة الفكر النقدي العربي المعاصر، وتقوم بينهما مواجهة صراعية على المستوى المنهجي والفلسفي.

ويشكل هذا في تقديري جوهر المواجهة الصراعية الفكرية في بلادنا العربية عامة، لا في مجال النقد الأدبي وحده. إنها المواجهة بين الفكر المادي الجدلي، والفكر الوضعي التقني. وبرغم المظهر العلمي للفكر الوضعي التقني؛ فإنه يتضمن بشكليته وثنائيته التوفيقية وجذوره الاقتصادية الليبرالية أرضية صالحة لتنمية الفكر اللاعقلاني، سواء كان شوفينية قومية ضيقة، أو سلفية دينية متعصبة. وما أكثر ما نجد في مختلف البلاد العربية من تحالفات فكرية، ومشروعات اقتصادية مشتركة بين الفكر الوضعي التقني، والفكر الشوفيني القومي، والفكر الديني المتعصب،

رغم ما يثور بينهما كذلك من خلافات ومصادمات وتنافسات.

تاسعًا- إن الضعف النظري والتطبيقي في النقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر؛ إنما يرجع إلى ضعف الفكر النظري النقدي عامة في ممارساتنا السياسية والاجتماعية، والتي تتسم بالتوفيقية، وبالتعارض بين ما هو نظري وتطبيقي، كما يرجع إلى تخلف المستوى التعليمي والثقافي، وهامشية بل انعدام الحوار والتفاعل الديمقراطي، وضعف البنية الاقتصادية الإنتاجية العربية عامة، وتبعيتها للتقسيم الرأسمالي الدولي للعمل، فضلاً عن تصاعد واستشراء الفكر اللاعقلاني المتعصب الشوفيني والسلفي، وتصاعد الفئات الرأسمالية والطفيلية والسمسارية، وازدياد نفوذها وسيطرتها على أغلب الأنظمة العربية، وتكريسها للتخلف في مختلف المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

عاشرًا- إن مستقبل الفكر العربي، بل إن المستقبل العربي نفسه؛ رهن بامتلاكنا العلمي النقدي – لحقائق ومشكلات عصرنا العلمية والتكنولوجية والعسكرية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والبيئية، والسلامية، والفكرية

والثقافية، وترجمة هذا الامتلاك العلمي النقدي ترجمة علمية في مختلف شئون حياتنا العربية، في مراعاة لخصوصياتنا المادية والمعنوية والتراثية، وفي غير عزلة أو استعلاء نخبوي على جماهيرنا الشعبية وقواها المنتجة؛ بل بالانخراط العملي معها في التغيير الجذري لواقعنا العربي، والمشاركة الفعالة في حماية حضارة عصرنا، وتطويرها إلى غير حد. بغير هذا لن يكون انشغالنا الفلسفي إلا اغترابًا فلسفيًّا عن الفلسفة، بل عن الحياة نفسها.

المراجع والهوامش:

١- استفدنا في هذه الفقرة كلها من بحث "نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين: من الكندي حتى ابن رشد"، رسالة دكتوراة مخطوطة للدكتورة ألفت الروبي، قدمت إلى كلية البنات/ جامعة عين شمس، ١٩٨٢.

٢- عبد الرحمن بدوي: "حازم القرطاجني ونظريات أرسطو في الشعر والبلاغة"، القاهرة، ١٩٦١، صفحة ٦.

٣- استفدنا في هذه الفقرة كلها من:

(١) كتاب "النقد المنهجي عند العرب" لمحمد مندور، دار نهضة مصر للطبع والنشر، بدون تاريخ.

(٢) كتاب "مفهوم الأدبية في التراث النقدي" لتوفيق الزيدي، تونس، مطبوعات سراشي للنشر، ١٩٨٥.

(٣) عبد الفتاح كيليطو: مقال له بعنوان: Sur le Metalangage metaphorique des Poeticiens Arabes.، مجلة Poetique، عدد أبريل، ١٩٧٩، مطبوعات Seuil وفرنسا.

٤- لعل من أواخر الكتب المعبرة عن هذا الاتجاه هو كتاب Le Texte comme objct Philosophique لعدد من المفكرين، نشر المعهد الكاثوليكي في باريس ١٩٨٧.

٥- الديوان في النقد والأدب، جزءان: عباس محمـــود العقـــاد، وإبراهيم عبد القادر المازني، جزء أول، القاهرة، ١٩٢١.

٦- ميخائيل نعيمـــة: الغربـــال، المطبعـــة العصـــرية، ١٩٢٣، صفحة ٢٠٦.

٧- عباس محمود العقاد: مطالعات في الكتب والحياة.

٨- عباس محمود العقاد: الديوان، مرجع سابق.

٩- طه حسين: حديث الأربعاء، (الفصل الخاص بنقد الرافعي)، الجزء الثالث.

١٠-يقول العقاد في بعض شعره:

قالوا الحياة قشـــور   قلنا فأين الصميم

قالوا شقاء فقلنــــا   نعم فأين النعيـــم

إن الحياة حيـــــاة   ففارقوا أو أقيموا

١١-طه حسين: حديث الأربعاء، الجزء الثاني، صفحة ٩٤.

١٢-لعلنا نتبين هذا بوجه خاص في دراسته للمتنبي، وفي أغلـــب مقالات حديث الأربعاء، وخاصة المتعلقة بالأدب الحديث.

١٣-وخاصة كتاب محمد برادة القيم: "محمد مندور، وتنظير النقد العربي"، دار الآداب، ١٩٧٩.

١٤-محمد مندور: الميزان الجديد، صفحة ١٩٢.

١٥-محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، (المقدمة).

١٦-محمد مندور: النقد والنقاد المعاصرون، مكتبة نهضة مصر، من صفحة ٢٢٨ إلى ٢٣٨، بدون تاريخ.

١٧-سيد قطب: التصوير الفني للقرآن، دار المعارف، القاهرة، ١٩٤٥، صفحة ١٩٨.

١٨-سيد قطب: في التاريخ فكرة ومنهاج، دار الشروق، ط ٢، ١٩٧٨، صفحة ١٧ - ١٨.

١٩-المرجع السابق، ص ١٨ - ١٩.

٢٠-المرجع السابق، ص ٢٠.

٢١-محمد قطب: منهج الفن الإسلامي، دار الشروق، ١٩٨١، صفحة ٦٢.

٢٢-عماد الدين خليل: في النقد الإسلامي المعاصر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٢، ص ٢٧.

٢٣-المرجع السابق، ص ١٧٣.

٢٤-المرجع السابق، ص ٦٤.

٢٥-المرجع السابق، ص ٥٠.

٢٦-المرجع السابق، ص ٢.

٢٧-المرجع السابق، ص ١٨٤. راجع كذلك: د. أحمد بسام ساعي: "النظرية الإسلامية في النقد الأدبي: الواقع والحقيقة والفعل"، (مجلة المسلم المعاصر، السنة ١١، العدد ٤١، نوفمبر ١٩٨٤ - يناير ١٩٨٥).

٢٨-راجع: "توفيق الحكيم مفكرًا وفنانًا": محمود أمين العالم، دار شهدي، ١٩٨٥، الفصل الخاص بالتعادلية، صفحة ٧٥ وما بعدها.

٢٩-زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، صفحة ١٩٧١، صفحة ٢٧٤.

٣٠-المرجع السابق، ص ٢٧٨.

٣١-المرجع السابق، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.

٣٢-المرجع السابق، ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

٣٣-عبد الحميد إبراهيم، الوسطية العربية، دار المعارف ١٩٧٩، صفحة ٢٥.

٣٤-المرجع السابق: ص ٣٩١.

٣٥-المرجع السابق: ص ٣٩٦.

٣٦-المرجع السابق: ص ٣٩٧، و٣٩٨.

٣٧-المرجع السابق: راجع الصفحات من ٤٤٩ إلى ٤٥٧.

٣٨-المرجع السابق، صفحة ٤٥٧.

٣٩-زكي نجيب محمود: فلسفة وفن: مكتبة الأنجلو، ١٩٦٣، صفحة ٢٢٠ .

٤٠-المرجع السابق، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

٤١-زكي نجيب محمود: فلسفة وفن، المرجع السابق، راجع فصل "الصورة في الفلسفة والفن"، وفصل "تحليل الذوق الفني".

٤٢-فؤاد زكريا: الجذور الفلسفية للبنائية، الدار البيضاء، ١٩٨٦، طبعة ثانية.

٤٣-رشاد رشدي: راجع كتابه الصغير: "ما الأدب"، مكتبة الأنجلو، ص ٢٧.

٤٤-مصطفى ناصف:

(١) نظرية المعنى في النقد الأدبي، دار العلم، ١٩٦٥.

(٢) دراسة الأدب العربي، الدار القومية للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

٤٥-محمود أمين العالم: ثلاثية الرفض والهزيمة، دار المستقبل العربي، ١٩٨٥، المقدمة.

٤٦-سيزا قاسم: "بناء الرواية: دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ"، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٤، ص ١٦٧ - ١٦٨.

٤٧-كمال أبو ديب: "جدلية الخفاء والتجلي"، دار العلم للملايين، ١٩٧٩، راجع الفصل السادس، ص ٢٦٢ - ٣٠٨.

٤٨-فريال غزول:

The Arabian Nights: a structural analysis

القاهرة، ١٩٨٠.

٤٩- عبد الله محمود الغذامي: الخطيئة والتكفير، جدة، ١٩٨٥، صفحات ١١٩ - ٢٤٣.